

## Tilburg University

### Schuld en pastoraat

Strijards, J.T.A.

*Publication date:*  
1997

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Strijards, J. T. A. (1997). *Schuld en pastoraat: Een poimenische studie over schuld als thema van het pastoraal groepsgeprek*. [, Tilburg University]. Kok.

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



# SCHULD & PASTORAAT

een poimenische studie  
over schuld als thema voor  
het pastorale groepsgesprek

Hans Strijards



## Schuld en Pastoraat

Serie *Zin & Zorg*

Eerder verschenen delen:

dr. R. Nauta red., *Helpen – zin en onzin; over de zin en de betekenis van helpen.*

dr. M. van Knippenberg, *In het spoor van het verhaal; ouderen en pastoraat.*

Kees van der Hilst, *Helpende omgang; een leergang praktische agogie.*

Roel Molemaker, *Goed mijn zuster, spreken zal ik; over seksueel geweld, schuld en pastoraat.*

Regina Ligtenberg red., *De kwetsbaarheid van het bestaan; opstellen over angst en vertrouwen.*



# *Schuld en Pastoraat*

Een poimenische studie over schuld als thema  
van het pastoraal groepsgesprek

## Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid  
aan de Theologische Faculteit Tilburg  
op gezag van decaan, Prof. dr. B.H. Vedder,  
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van het Promotie-college  
in de aula van de Katholieke Universiteit Brabant  
op vrijdag 7 maart 1997 te 14.15 uur

door

Johannes Theodorus Antonius Strijards

geboren te Eindhoven



Promotores: Prof. dr. M.P.J. van Knippenberg  
Prof. dr. R. Nauta

© Uitgeverij Kok – Kampen, 1997  
Omslag Bas Mazur  
ISBN 90 242 9234 4  
NUGI 636

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission of the publisher.



## INHOUD

Voorwoord .....	7
Inleiding .....	9
Hoofdstuk 1	
SCHULD VANUIT PSYCHOANALYTISCH PERSPECTIEF	
1. Wat is psychoanalyse? .....	19
2. De vraagstelling .....	25
3. Wat is schuld vanuit psychoanalytisch perspectief ? .....	26
3.1. Schuld als conflict tussen bewuste en onbewuste .....	27
3.2. De verwerking van schuld .....	35
Hoofdstuk 2	
SCHULD VANUIT THEOLOGISCH PERSPECTIEF	
1. Wat is theologie? .....	41
2. De vraagstelling .....	50
3. Wat is schuld vanuit theologisch perspectief?.....	50
3.1. Schuld als breuk in de relatie van de mens met zichzelf, met anderen en met God .....	51
3.2. Het sacrament van boete en verzoening .....	60
3.3. Schuld en vergeving .....	66
3.4. Schuld en verzoening .....	67
Hoofdstuk 3	
SCHULD VANUIT POIMENISCH PERSPECTIEF	
1. Wat is poimeniek? .....	76
1.1. De praktische theologie .....	77
1.2. De poimeniek .....	84
2. De vraagstelling .....	85
Deel I. De overwinning van schuld vanuit poimenisch perspectief	
1. De oriëntatie op schuld vanuit psychoanalyse en theologie ...	88
2. Het verband tussen verwerking en omkeer tegen de achtergrond van religieuze communicatie .....	91
3. Formulering van een algemene doelstelling .....	96



Deel II. Ontwerp van een poimenische methode over schuld		
1.	Verantwoording van de keuze voor de methode van het communicatief zelfonderzoek .....	99
2.	Verantwoording van de keuze voor groepspastoraat ....	103
3.	Ontwikkeling van een typologie van uitspraken over de religieuze betekenis van schuld .....	104
4.	Ontwerp van de poimenische methode .....	117
4.1.	De bijzondere doelstelling van de poimenische methode over schuld .....	117
4.2.	Beschrijving van de uitvoering van de methode .....	120
Hoofdstuk 4		
BESCHRIJVING VAN HET PASTORAAL GROEPSGESPREK OVER SCHULD		
1.	Welke is het empirisch perspectief? .....	130
2.	De vraagstelling .....	136
3.	Het onderzoeksontwerp .....	137
4.	Het proces .....	142
4.1.	Globale beschrijving van de gespreksgroepen .....	142
4.2.	De procesbeschrijving en -analyse .....	152
4.2.1.	Het waarderingsstelsel van Lianne .....	155
Onderdeel I. De procesbeschrijving .....		155
Onderdeel II. De procesanalyse .....		173
4.2.2.	Het waarderingsstelsel van Harry .....	180
Onderdeel I. De procesbeschrijving .....		180
Onderdeel II. De procesanalyse .....		195
Hoofdstuk 5		
EVALUATIE		
1.	De vraagstelling .....	202
2.	Evaluatie van het communicatief zelfonderzoek over de religieuze betekenis van schuld .....	203
2.1.	Evaluatie van het communicatief zelfonderzoek .....	204
2.2.	Evaluatie van de groepssetting .....	211
2.3.	Evaluatie van de typologie van uitspraken over de religieuze betekenis van schuld .....	214
3.	Evaluatie van het hermeneutische concept 'omkeer' ....	218
3.1.	Evaluatie van het proces van het communicatief zelfonderzoek over schuld .....	219
3.2.	Groepsgesprekken kunnen relationaliteit bevorderen en verhinderen .....	227



3.3.	Voor het tot stand komen van verzoening kan het noodzakelijk zijn om een blijvende spanning te accepteren tussen de betekenis van schuld voor de mens en hetgeen vanuit God mogelijk is .....	230
	Literatuurlijst .....	235
	Summary .....	239



Dit proefschrift is opgedragen aan allen die in het pastoraat werkzaam zijn



## VOORWOORD

Na al die jaren van studie over schuld zou ik nu wel raad moeten weten met dat thema. Het schrijven van een proefschrift zou als het ondergaan van het sacrament van boete en verzoening, een gereinigd gevoel moeten teweegbrengen. Dat is niet zonder meer het geval. Wel heeft de onderhavige studie bijgedragen tot een sterker bewustzijn van de aanwezigheid van het thema in onze cultuur. Ik kan geen boek meer openslaan of een film in de bioscoop bekijken, of ik meen schuld en schuldgevoelens te ontdekken, in alle gestalten en vormen. Ik wist niet dat schuld zo veelzijdig was, en zo alomtegenwoordig. Zelfs waar schuld niet genoemd wordt is ze vaak als dreiging voelbaar op de achtergrond, of als het 'grote verzwegene'. Deze ontdekking levert geen gereinigd gevoel op.

Toch is het niet niks, om je bewust te worden van de prikkelende aanwezigheid van schuldgevoelens in onze cultuur. Grote culturele uitingen kunnen ontstaan uit schuldgevoelens; romans, schilderijen. Hoeveel requiems zijn er niet geschreven om een onbewust knagend geweten stil te krijgen. Uit schuldgevoelens kunnen klaarblijkelijk grote dingen voortvloeien, ze roepen soms een creatieve kracht in het leven.

De titel van deze dissertatie is 'Schuld en Pastoraat'. Allereerst slaat deze titel op het functioneren van het thema schuld in pastorale groeps gesprekken. Maar misschien is het gehele pastoraat zelf ook wel op te vatten als zo'n creatief antwoord op een (soms collectief) schuldgevoel. Mensen die in en aan het pastoraat werkzaam zijn, worden algemeen gekenmerkt door een groot bewustzijn van verantwoordelijkheid, dat vaak gepaard gaat met een erkenning van het eigen menselijk tekort. In het pastoraat werken er velen die een gedrevenheid bezitten, een idealisme, en tegelijkertijd zijn zij zich zeer bewust van hun eigen feilbaarheid. Ze stellen daarmee hoge eisen aan zichzelf, en juist in het pastoraat zijn zulke mensen terug te vinden. Het is geen redeloos vermoeden dat aan de wortels van hun roeping schuldgevoelens een belangrijke rol spelen. Daarmee is op geen enkele manier een diskwalificatie gegeven van deze pastorale roeping: vrouwen en mannen hebben weet van pijn en lijden in de wereld, van het ongerijmde karakter daarvan en voelen zich verantwoordelijk. Belangrijk is dat dit schuldgevoel uiteindelijk gestalte krijgt in de grote creatieve kracht waarover onze christelijke cultuur beschikt. Daar ontstaat pastoraat.

Deze dissertatie is over en voor hen geschreven die deze roeping kennen. Daarom heb ik deze dissertatie opgedragen aan allen die in en aan het pastoraat werkzaam zijn. Ik hoop dat deze studie een bijdrage levert aan hun werk, aan de eisen die zij in hun werk aan zichzelf stellen, aan de greep die zij op hun werkterrein proberen te krijgen, als het gaat om het bestrijden van



geestelijke en materiële ellende. Maar vooral hoop ik dat dit werk een bijdrage levert aan het soms loslaten van die eisen en van het streven; dat zij zichzelf ook toestaan om los te komen van de alomtegenwoordige zelfkritiek als toetssteen en dat zij zichzelf af en toe los kunnen laten.

Uiteindelijk kom ik er niet onderuit; nu ik zover ben, is het een onvermijdelijke gedachte dat ook deze dissertatie geschreven is vanuit een schuldgevoel. Wetenschap kan gedreven worden door het besef van het menselijk tekort: we weten niet alles, en dat is fout. Hier ontstaat nieuwsgierigheid en een verlangen om die fout goed te maken. Zelf heeft men niet altijd het beste zicht op de eigen drijfveren, en op de schuld die men daarin steeds tracht te voldoen. Toch hoop ik dat mijn eigen wetenschappelijke drijfveren vergelijkbaar zijn met die van zoveel mensen die in en aan het pastoraat werkzaam zijn, en dat dat zichtbaar wordt in de inrichting van deze dissertatie.

Daarom is de schrijver van deze dissertatie ook veel verschuldigd. Allereerst aan mijn promotores. Mijn promotor Tjeu van Knippenberg ben ik veel dank verschuldigd voor zijn intensieve begeleiding en zijn vermogen om mee te denken, en zijn voortdurende streven om dit onderzoek in zichzelf consistent en consequent te laten zijn. Zijn vermogen heeft mij menige jaloerse blik opgeleverd van mijn collega-onderzoekers. Vervolgens ben ik promotor Rein Nauta, vooral dank verschuldigd voor zijn rol als ondersteuner en derde toetssteen op de momenten dat ik de manuscripten van het proefschrift zo vaak had doorgelezen, dat ik niets nieuws meer kon bedenken. Roos Oomen-Van der Vegt en Vincent de Haas dank ik voor alle tijd die zij hebben besteed aan het leesbaar maken en houden van mijn proefschrift. Dankzij hun inzet zijn veel kromme zinswendingen en onbegrijpelijke verwijzingen uit de teksten verwijderd. Willem-Marie Speelman ben ik erg dankbaar voor zijn hulp bij het camera-gereed maken van dit proefschrift. Zijn hulp was onontbeerlijk, ook bij de laatste werkzaamheden die voor dit proefschrift verricht moesten worden. De leden van het promovendigenootschap TOOG, mijn collega-onderzoekers, ben ik veel dank verschuldigd. In hen vond ik een belangrijk wetenschappelijk forum waaraan ik alle problemen en thema's kon voorleggen, waarmee ik in het onderzoek te maken kreeg. Ik vind dat het hier gaat om een groep zeer creatieve onderzoekers met een grote waarde voor de wetenschap. Tenslotte dank ik de pastores die hebben meegewerkt aan de totstandkoming en begeleiding van de gespreksgroepen die zo'n cruciale rol spelen in deze studie, en de dekens van het bisdom Breda die hebben bijgedragen aan de werving van gespreksgroepen.



Met deze mensen heb ik lang niet iedereen genoemd die een bijdrage geleverd heeft aan de totstandkoming van deze dissertatie. Dat schept een schuld. Tevens, echter, toont dit aan hoezeer het schrijven van een dissertatie uiteindelijk een gedeelde prestatie is, en dat is weer troostend. Want dit heb ik in de loop van het promotieonderzoek toch wel geleerd; schuld wijst er immer op dat men geen eenling is.

Tilburg, 12 december 1996



## INLEIDING

Voor u ligt een poimenische studie over schuld. Schuld is een intrigerend thema dat bijna de gehele christelijke geschiedenis door het geloofsleven heeft doordrongen<sup>1</sup>. Op vele momenten in de geschiedenis zijn er polemieken geweest over dit thema, over zonde, over het (on)vermogen van mensen om goed te doen, en de rol die vrijheid daarin speelt. Steeds weer zijn er gebeden ontworpen, zijn belijdenissen uitgesproken, zijn er schilderijen en sculpturen gemaakt, allemaal uitingen die iets weergeven van het menselijk tekort dat de basis vormt voor schuldgevoelens. In het kader van deze dissertatie wil ik op zoek gaan naar de motieven die meespelen in schuldervaringen, en naar een goede manier om met deze ervaringen om te gaan. Dit onderzoek is begonnen met vragen als: kan ik bijdragen aan de verbetering van de religieuze communicatie over schuld? En in het verlengde daarvan: wat betekent dit voor religieuze communicatie in het algemeen en voor het pastoraat in het bijzonder?

In deze inleiding wil ik drie dingen beschrijven. Allereerst wil ik een verantwoording geven van de keuze voor het thema schuld als inzet van poimenisch onderzoek. Ik ga eerst kort in op de vraag: waarom kies ik eigenlijk schuld als thema voor mijn onderzoek? In het verlengde daarvan kom ik tot de weergave van de onderzoeksdoelstelling en de onderzoeksvraagstelling: welk doel wil ik bereiken met de inrichting van deze studie en welke vraag wil ik daar mee beantwoord hebben? Tot slot geef ik een korte formele beschrijving van de structuur van deze dissertatie: hoe is dit boek ingedeeld?

### *Verantwoording voor de keuze van het thema*

Waarom kies ik schuld als thema van studie? Wat betekent schuld in onze huidige leefwereld? Is het nog wel zinvol om over zoiets te spreken? In deze inleiding gaat het erom het 'probleem schuld' nader aan te duiden. Schuld vat ik in het kader van deze poimenische studie op als een probleem, omdat schuld/schuldgevoelens het menselijk zelfbewustzijn kunnen blokkeren, en omdat er in de moderne tijd geen geaccepteerde kaders lijken te bestaan om het thema schuld in zijn religieuze dimensie aan de orde te stellen. Deze beide punten geven aan waarom in het kader van deze poimenische studie schuld als een probleem wordt opgevat. Het zijn deze twee 'problematische

1. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en occident (XIIe-XVIIIe siècles)*, Parijs, 1983.



ringen' van schuld die de grondslag vormen van de theoretische perspectieven die in deze studie zijn gekozen.

→ Schuldgevoelens blokkeren het menselijk bewustzijn. Dit eerste aspect van het 'probleem schuld' heeft vanuit onder andere de wijsbegeerte uitvoerig aandacht gehad. Ikzelf merk dat, wanneer ik mensen vertel dat ik een onderzoek doe over het thema schuld, ik heel uiteenlopende reacties krijg. Sommige mensen hebben iets van 'Ha, dat is nu een echt goed theologisch onderwerp'. Voor hen lijkt schuld iets te zijn dat bij uitstek een religieuze lading bezit en waarvan het goed is dat daar binnen de theologie onderzoek naar wordt gedaan. Veel mensen reageren echter anders. Voor hen is het thema schuld iets dat met traumatische ervaringen samenhangt, iets dat verwijst naar ervaringen die mensen achtervolgen, in hun greep houden en die hen nooit meer loslaten. Deze reacties tekenen de ambivalentie van velen ten opzichte van schuld. Het thema schuld is voor de één eminent religieus en voor de ander een teken van neurose, iets dat een bedreiging vormt van het gezonde bestaan.

Zulke uiteenlopende beoordelingen van een thema intrigeren mij. Hoe komt het dat bepaalde mensen worden aangetrokken, terwijl andere mensen worden afgestoten door één en hetzelfde? Die ambivalentie is iets dat onlosmakelijk met het thema schuld is verbonden, iets dat erdoor wordt opgeroepen. Wat is schuld dat zij zulke uiteenlopende beoordelingen krijgt? Ik wil hier proberen een eerste licht op het probleem te werpen. Binnen filosofie en theologie is het thema schuld op te vatten als een van de onderwerpen die het meest frequent voorkomen, gemerkt of ongemerkt. De geschiedenis van schuld binnen theologie en filosofie is door Ricoeur gedetailleerd besproken<sup>2</sup>. Door in te gaan op de ontwikkeling die het thema door de historie heen heeft doorgemaakt, probeert hij zowel zicht te krijgen op het bedreigende van schuld als op de religieuze betekenis die vaak aan schuld wordt toegekend. Ricoeur ontdekte dat schuldgevoelens te maken hebben met situaties waarin mensen zich geobjectiveerd voelen. Die ontdekking deed hij toen hij zich afvroeg: wat betekent de term 'schuld' eigenlijk? Hij is op zoek gegaan naar de implicaties van het zinnetje 'Ik ben schuldig'. Wat zeggen mensen precies als ze dit zinnetje hanteren. Het is belangrijk om op te merken dat mensen soms zeggen 'Ik ben schuldig' en niet 'Ik ben zondig', of 'Ik heb een zonde begaan'. Dat betekent namelijk iets geheel anders. In vergelijking met het begrip zonde is schuld veel subjectiever. Een zonde is zichtbaar, het is een daad die je kunt beschrijven. De zonde is een waarneembare handeling - de zonde kun je aanwijzen. Schuld is echter veel subjectiever. In plaats van schuld wordt ook vaak gezegd 'schuldgevoel' en dit betekent dan hetzelfde. Het eigene aan schuld is dat het meer een beoordeling betreft of een waarde-

2. P. Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, 1, Rotterdam, 1970.



ring dan een concrete handeling. Schuld is wat anders dan de wetsovertreding van de zonde. Er kan sprake zijn van een schuldgevoel zonder dat men daarvan de oorzaak kent. Dit is zelfs vaak het geval bij schuldgevoel. Je kunt schuldig zijn zonder dat je weet welke concrete daad eraan ten grondslag ligt. Door het schuldgevoel voelen mensen zich ontmanteld, ze voelen zich beschaamd en naakt voor de ogen van anderen. Omdat er wel een vermoeden is dat er aan dit gevoel een bepaalde daad ten grondslag ligt die men echter tegelijkertijd niet kent, is de situatie geladen met machteloosheid. Schuld doet zich niet zozeer voor als iets aanwijsbaars, als een object zoals de zonde, maar door schuld voelen mensen zich nagewezen, tot object gemaakt. Schuld is het gevoel bekeken te worden, blootgesteld aan de oordelende blik van een ander. Schuld is daarom ook altijd 'beschuldigd-worden'. Het is een vermoeden pijnlijk gefaald te hebben. Dat vermoeden is geen eigen constructie, maar iets dat van buitenaf op mij afkomt. Hier ligt ook de bron voor het geweten dat altijd bij schuld ter sprake komt. De factor van het geweten duidt erop dat schuld meer is dan een eigen waarneming, het is ook altijd een waargenomen worden: ik word door iets of iemand verantwoordelijk gesteld. Volgens Ricoeur is schuld dan ook een typisch christelijk thema<sup>3</sup>, ze verwijst namelijk naar een ervaring waarin de mens zich tot object gemaakt voelt door de blik van God.

Vanuit deze ervaring wordt onze alledaagse waarneming, de werkelijkheid die we daarin menen te zien, voorgoed onbetrouwbaar gemaakt. Wanneer ik mij schuldig weet, niet omdat ik dat zelf zo beoordeel, maar omdat ik het gevoel heb zo beoordeeld te worden, wordt het onderscheid tussen wat echt is en wat vals, erg moeilijk te maken. Schuld kan een waandenkbeeld zijn, maar het kan ook waar zijn. Er kan schuld zonder dat ik er erg in heb. Het is iets dat aan mijn allereerste beoordelingsvermogen ontsnapt. Er kan bij mij een vermoeden gaan ontstaan dat ik schuldig ben zonder dat ik mij daarvan bewust was. De werkelijkheid heeft daardoor haar herkenbare gestalte verloren. Wanneer gezegd wordt dat schuld de werkelijkheid onbetrouwbaar maakt, dan kan dat erop uitlopen dat het vanzelfsprekende van mijn omgang met mijzelf, met anderen en met God voorgoed wordt verstoord.

De tweede reden waarom in deze dissertatie gesproken wordt over 'het probleem schuld' is dat er in de moderne tijd nog nauwelijks institutionele kaders lijken te bestaan om het thema schuld in zijn religieuze dimensies aan de orde te stellen. Er zijn veel theologische, sociaal-psychologische en godsdienstpsychologische studies verschenen die juist dit punt aan de orde stel-

3. Deze visie is overigens ook te vinden bij andere auteurs. Zie daarvoor met betrekking tot de godsdienst en pastoraalpsychologische uitwerking van dit aspect: A. Uleyn, *Pastorale psychologie en schuldervaring*, Brugge/Utrecht, 1964; A. Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie*, Antwerpen/Amsterdam, 1978.



len. Deze studies laten ook zien dat er vooral tussen jongere en oudere mensen verschillen bestaan als het gaat om de omgang met schuld, en dit verschil is kenmerkend voor onze tijd. Deze studies verklaren vanuit dit verschil tussen generaties onder andere de sterke teruggang van de biechtpraktijk. De afnemende biechtpraktijk vormt een signaal dat het traditionele christelijke geloofsgoed op het gebied van schuld en schuldgevoelens, geen ingang meer vindt in de belevingswereld van mensen. Oudere mensen hebben vaak onmiddellijk associaties met de biecht, met liturgische gebeden zoals de schuldbelijdenis, met de erfzonde of met Goede Vrijdag. Voor andere, jongere, mensen heeft het thema vooral te maken met concrete gebeurtenissen uit hun leven, met mensen aan wie ze iets misdaan hebben, met achterstanden die ze hebben opgelopen, met scheiding van de ouders, met winkeldiefstal of ruzie met vrienden of vriendinnen. Voor veel oudere mensen is het thema verbonden met het kerkelijk ritueel, voor veel jongeren met het concrete levensmoment. Het blijkt echter moeilijk om kerkelijk ritueel én levensmoment tegelijkertijd met het thema in verband brengen. Dit verschijnsel wijst op een belangrijke mentaliteitsontwikkeling. Vanuit de praktijk van de hulpverlening worden signalen afgegeven dat thema's als zinverlies, rouw en schuld hun existentiële lading in zekere zin verloren hebben. Dat betekent niet dat deze thema's verdwenen zijn. Ze hebben zich verbonden met concrete levensmomenten of ze zijn veranderd in inhoudsloze rituele formules. Ten aanzien van de afnemende biechtpraktijk heeft deze ontwikkeling twee gevolgen gehad. Het eerste gevolg is dat het taalgebruik in de biecht voor mensen niet meer herkenbaar is, hoewel ze wél kampen met schuldgevoelens. Vaak wordt gezegd dat de afnemende biechtpraktijk heeft geresulteerd in een sterk toegenomen bezoek aan de psychiater. Mensen gaan met hun schuldgevoelens niet meer naar de pastor maar naar de therapeut<sup>4</sup>. Het tweede gevolg is dat de biecht, vooral door oudere mensen gewaardeerd wordt als een formeel routinematig ritueel, zonder betekenis voor de eigen levensinrichting. Door dit verschijnsel kan de existentiële en religieuze betekenis van deze thema's niet meer tastbaar worden gemaakt voor mensen<sup>5</sup>.

Schuld komt vanuit de genoemde invalshoeken naar voren als een probleem, als iets dat mensen raakt en dat vervolgens hun omgang met het leven kan blokkeren. Er lijkt in de huidige tijd moeilijk een ruimte te vinden waar-

4. Er zijn verscheidene werken verschenen waarin aangetoond wordt hoezeer het kerkelijk geloof en de belevingswereld van mensen uit elkaar kunnen drijven. Mensen hebben dan het gevoel dat ze met hun levensproblemen alleen nog maar bij de psychiater aan kunnen komen, omdat het kerkelijk geloof er niet meer voor open staat. Op het gebied van schuldgevoelens zijn de boeken van Aleid Schilder hiervoor illustratief. Zie: A. Schilder, *Hulpeloos maar schuldig*, Kampen, 1987; A. Schilder en A. Schipper, *Religie in therapie*, Kampen, 1990.

5. Zie o.a.: P. Pas, *Heeft de biecht nog toekomst?*, Leuven, 1983, en M. N. Ebertz, "Ich habe bloß meinen Hund" oder: Was bleibt, ist Schuld, in *Diakonia*, 27 (1996) 2.

in dit probleem als een levensbeschouwelijk of religieus probleem besproken kan worden<sup>6</sup>. Dat is het 'probleem schuld' waarop deze poimenische studie zich richt. Poimeniek is een wetenschappelijke discipline die zich buigt over individueel pastoraat en groepspastoraat. Ze is gericht op het vinden van wegen waarmee gesprekken over religieuze thema's in gang gezet of verbeterd kunnen worden. Daarom doet het 'probleem schuld' zich voor als een uitdagend object vanuit poimenisch perspectief.

#### *De onderzoeksdoelstelling en onderzoeksvraagstelling*

Deze twee inventarisaties van schuld als 'probleem' brengen mij op de vraagstelling waarop onderhavige studie een antwoord wil geven en de doelen die met deze studie bereikt moeten worden. Allereerst roepen de beide aspecten de vraag op naar een mogelijkheid bij te dragen aan de religieuze communicatie over schuld, gelet de wijze waarop dit thema die communicatie kan blokkeren. Hoe is er een bijdrage te leveren aan de religieuze communicatie over schuld? Met dit onderzoek wil ik deze vraag gaan beantwoorden. De doelstellingen van deze dissertatie corresponderen daarmee. Feitelijk zijn er in deze studie twee doelstellingen: een doel dat in deze studie verwezenlijkt wil worden en een doel dat met deze studie verwezenlijkt wil worden. In deze studie gaat het om de ontwikkeling van een poimenische methode als bijdrage aan de omgang met schuld. Het beschrijven, analyseren en evalueren van het proces dat mensen doormaken als ze zoeken naar zo'n omgang met schuld vormt het doel dat ik in deze studie nastreef. Vervolgens poog ik met deze studie een bijdrage te leveren aan de poimenische theorievorming en de pastorale hulpverlening op het terrein van levensvragen.

#### *De structuur van deze dissertatie*

In deze studie is het de bedoeling om vanuit poimenisch perspectief te reflecteren over het thema schuld. Karakteristiek voor het poimenische is dat hierin drie deelperspectieven te onderscheiden zijn die aangeduid worden als het hermeneutisch, strategisch en empirisch deelperspectief<sup>7</sup>. Ik omschrijf ze hier kort.

② Binnen het hermeneutisch deelperspectief is de activiteit van het 'begrijpen' belangrijk: ik probeer te komen tot een begrip van de religieuze betekenis van schuld. Het thema schuld is in deze inleiding op twee manieren als

6. Deze problematiek is te onderscheiden bij veel existentiële thema's. Ik heb me in de beschrijving van dit punt vooral laten leiden door de bevindingen van het Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid. Zie hiervoor:

J. Mooren, *Geestelijke verzorging en psychotherapie*, Baarn, 1989. Deze problematiek wordt verder toegespitst op het thema schuld, uitgewerkt in: F. Heggen, *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*, Hilversum, 1988.

7. G. Heitink, *Praktische Theologie, Geschiedenis -theorie -handelingsvelden*, Kampen, 1993.



problematisch naar voren gekomen: Als een probleem dat het bewustzijn van mensen kan blokkeren en als een probleem met een religieuze dimensie, waarvoor geen ruimte lijkt te bestaan in de moderne maatschappij. De vaststelling van deze twee aspecten van het probleem schuld is richtinggevend voor de gekozen theoretische perspectieven van dit onderzoek. Ik maak in deze studie gebruik van perspectieven die aanknopingspunten bieden om het blokkerende van schuld te doorbreken en om het thema in zijn religieuze dimensie aan de orde te stellen. In eerste instantie zal ik te rade gaan bij de psychoanalyse en de theologie. Beide geven inzicht in de blokkerende werking van schuldgevoelens. De psychoanalyse, met haar sterk therapeutische gerichtheid, lijkt vooral aan te sluiten bij de concrete ervaringswereld van mensen. Het theologisch perspectief kan behulpzaam zijn bij het blootleggen van de existentiële en religieuze betekenis van schuld. Hoewel in de moderne belevingswereld beide uit elkaar gedreven lijken te zijn, hoeven zij elkaar niet uit te sluiten. Daarom is het voor de poimeniek belangrijk om beide perspectieven, het psychoanalytische en het theologische, op elkaar te betrekken. Vanuit dit verband wil ik komen tot een eigen visie op dit thema. Het poimenische perspectief vormt dus het derde en centrale hermeneutische perspectief in deze dissertatie.

b) Vanuit het strategisch deelperspectief is de activiteit van het 'veranderen' belangrijk: ik wil een poimenische methode over schuld ontwikkelen. De bedoeling is dat deze methode helpt bij het slechten van blokkades die schuldervaringen kunnen opwerpen in het religieuze leven van mensen. In deze methode wil ik elementen verwerken uit het psycho-analytische en het theologische perspectief.

c) Vanuit empirisch deelperspectief is de activiteit van het 'verklaren' belangrijk: ik richt mij op het verzamelen van informatie over de uitvoering van de methode, over de wijze waarop mensen deze methode hebben ondergaan en over de veranderingen die eventueel hebben plaatsgehad in hun religieuze betekenisverlening aan schuld. De verzamelde empirische gegevens betrek ik vervolgens weer evaluatief op de oorspronkelijke theoretische inzichten uit het hermeneutische kader.

Deze deelperspectieven bepalen de manier waarop deze dissertatie ingedeeld wordt.

De theoretische inzichten komen naar voren in het eerste (theoretische) gedeelte van deze poimenische studie. Dit gedeelte omvat de eerste drie hoofdstukken.

In hoofdstuk 1 komt de psycho-analyse van Freud aan de orde voor zover deze spreekt over het schuldthema. De vaststelling van de psychoanalytische benadering van schuld wordt gevolgd door een beschrijving van de manier waarop schuld verwerkt kan/moet worden. De psychoanalyse biedt zo een aanknopingspunt voor de omgang met schuld die belangrijk is voor deze studie.

In hoofdstuk 2 komen theologische inzichten aan de orde over het 'sacrament van de boete'. Centraal hierin staat een analyse van het begrip metanoia ('omkeer' ook wel 'beking'). In deze analyse wordt beschreven hoe vanuit christelijk perspectief een omgang kan worden gevonden met het thema schuld. Zo laat ook de theologie een licht schijnen op de twee problemen van schuld zoals die hier zijn beschreven en geeft ze een handreiking voor de omgang hiermee.

In hoofdstuk 3 worden de centrale inzichten uit de eerste twee hoofdstukken met elkaar in verband gebracht. Via het begrip 'religieuze communicatie', een kernconcept van de hier gekozen poimenische theorie, komen de begrippen 'verwerking' uit het eerste hoofdstuk en 'metanoia' uit het tweede hoofdstuk in een onderlinge verhouding te staan. Deze verhouding wordt beschreven in het eerste gedeelte van hoofdstuk 3. Dit loopt uit op de ontwikkeling van de poimenische methode. Die methode wordt beschreven in het tweede gedeelte van dit hoofdstuk.

In deze drie eerste hoofdstukken vindt de theoretische exploratie plaats. Centraal in deze studie staat echter de empirische fase. Deze wordt beschreven in hoofdstuk 4. De poimenische methode over schuld is in het kader van deze studie op een gegeven moment uitgevoerd. Het proces van uitvoering wordt in dit vierde hoofdstuk beschreven en op essentiële punten geanalyseerd.

Tenslotte vindt in het vijfde en laatste hoofdstuk van deze dissertatie een evaluatieve terugkoppeling plaats waardoor de theoretische concepten uit de eerste drie hoofdstukken tegen het licht worden gehouden van de inzichten die verworven zijn in de procesbeschrijving en -analyse van hoofdstuk 4.



## HOOFDSTUK 1. SCHULD VANUIT PSYCHOANALYTISCH PERSPECTIEF

Schuld blokkeert de menselijke communicatie. In dit hoofdstuk probeer ik meer inzicht te geven in de wijze waarop die blokkade plaatsvindt en de manier waarop deze eventueel overwonnen kan worden. Daartoe ga ik in op het psychoanalytisch perspectief, een perspectief dat nadrukkelijk aandacht besteedt aan de blokkade die door schuld ontstaat en aan manieren om deze blokkade te doorbreken. Om de psychoanalytische denkwijze te verduidelijken, beschrijf ik in de eerste paragraaf de psychoanalyse als wetenschappelijk perspectief. Vervolgens ontwikkel ik in de tweede paragraaf een vraagstelling vanwaaruit het schuldthema in dit hoofdstuk kan worden benaderd. In de derde paragraaf tenslotte ga ik in op de betekenis die 'schuld' kan krijgen wanneer er via de geformuleerde vraagstelling en vanuit dit perspectief naar wordt gekeken.

### 1. Wat is psychoanalyse?

In deze dissertatie wordt gebruik gemaakt van verschillende perspectieven, te weten het psychoanalytische, het theologische en het poimenische perspectief<sup>8</sup>.

8. Het begrip perspectief steunt op de vooronderstelling dat het menselijk wezen niet 'blanco' kan ingaan op de werkelijkheid. Een daarmee verbonden notie is ook dat niemand het geheel van de werkelijkheid vanuit het totaal van alle werkelijkheidsaspecten kan bekijken. Het is onmogelijk dat iemand alle werkelijkheidsaspecten tegelijk kan waarnemen. Men moet bepaalde signalen selecteren en andere veronachtzamen. Al onze waarnemingen belichten maar een deel van de werkelijkheid. De menselijke waarneming selecteert, dat wil zeggen: waarnemingen van de werkelijkheid komen vanuit een bepaalde invalshoek tot stand. Bij de gratie van die selectie is het mogelijk dat wij de werkelijkheid waarnemen. Tevens moet men die signalen in een kader plaatsen zodat ze betekenis krijgen. Vanuit deze twee aspecten, het selecterende aspect en het plaatsen in een kader, wordt de beschrijving van een perspectief goed mogelijk. Vanuit zijn aard beperkt een gezichtspunt of een perspectief de waarneming tot één bepaalde invalshoek, en daarmee maakt het perspectief iemand gevoelig voor delen van de werkelijkheid. Zo helpt het perspectief iemand om ergens betekenis aan te verlenen. Het kader van waaruit gekeken wordt, staat op de eerste plaats; het is van doorslaggevend belang voor de wijze waarop een object kan verschijnen. Zo verkrijgt het wetenschappelijk perspectief dat hier aan de orde komt om betekenis te verlenen aan het thema schuld, een eigen specifieke kleur door de wijze waarop binnen het referentiekader van dat perspectief het object wordt gedefinieerd en door de methode waarmee in het verlengde daarvan naar dat object wordt gekeken. J. Charon, *Symbolic Interactionism, an*

In dit hoofdstuk wordt naar het thema schuld gekeken vanuit het psychoanalytisch perspectief. Ter inleiding ga ik hier eerst in op het gezichtspunt dat het psychoanalytische perspectief ons biedt<sup>9</sup>. Hierbij komen drie dingen aan de orde: het object waarop het perspectief zich richt (A), de methode die ten aanzien van dat object gehanteerd wordt (B), en het zicht, het perspectief dat uiteindelijk ontstaat wanneer met die methode naar dat object wordt gekeken (C).

#### A. Het object

De psychoanalyse maakt deel uit van het psychologisch perspectief, dat zelf weer een onderdeel vormt van de sociale wetenschappen. De sociale wetenschappen zijn gericht op de bestudering van menselijk gedrag. In de psychologie, en in het verlengde daarvan, de psychoanalyse wordt dat gedrag bestudeerd vanuit het gegeven van de menselijke individualiteit<sup>10</sup>. Deze formulering van het object van de psychologie vindt haar grond in de gedachte dat de menselijke belevingswereld primair gekleurd wordt door het individuele bestaan. In dit opzicht wil de psychologie voor haar wetenschapsbeoefening een zo concreet mogelijk uitgangspunt nemen<sup>11</sup>. Al mijn ervaringen, de manieren waarop ik levensgebeurtenissen onderga, bestaan bij de gratie van het feit dat er een 'ik' is dat kan ervaren, dat kan waarnemen; dat kan zien of kijken, voelen, ruiken, proeven en aanraken. Deze gebondenheid aan het 'ik', aan het individu vormt het concrete uitgangspunt van de menselijke belevingswereld. Hierin vindt de keuze voor het individuele gedrag van mensen als object van de psychologie haar verantwoording. De keuze voor dit object geeft aan dat het bestuderen van menselijk gedrag vanuit deze concrete setting belangrijke betekenissen moet bloot leggen over wie of wat een mens is. Daarom wordt gedrag betrokken op de individuele mens en tot onderwerp van studie gemaakt in de psychologie en in het verlengde daarvan de psychoanalyse. Psychologie onderscheidt zich bijvoorbeeld hiermee van

*Introduction, an Interpretation, an Integration*, New Jersey, 1985.

9. De uitwerking van het psychoanalytisch perspectief als psychologisch perspectief is vooral gebaseerd op: C. Sanders, L. Eisinga, J. van Rappard, *Inleiding in de grondslagen van de psychologie*, Deventer, 1976.
10. J. Charon, *Symbolic Interactionism, an Introduction, an Interpretation, an Integration*, New Jersey, 1985, p?.
11. Deze hang naar het concrete en de afkeer van het abstracte dat zo eigen is aan de psychologie is voor het eerst beschreven als grondslag van de psychologie door Wilhelm Wundt (1832-1920). Tevens geldt deze beschrijving van Wundt als de eerste systematische weergave van het psychologisch perspectief. Sinds Leibniz (1646-1716) is die concreetheid die in de systematisering van Wundt zo'n belangrijke rol speelt reeds aan het individuele bestaan (monade) gebonden.  
Zie: C. Sanders, L. Eisinga, J. van Rappard, *Inleiding in de grondslagen van de psychologie*, Deventer, 1976.



de sociologie, die gericht is op de bestudering van menselijk gedrag voorzover dat zichtbaar is binnen sociale structuren.

Er bestaan veel verschillende psychologische perspectieven. Het gedrag dat centraal staat in het psychologisch perspectief kan worden bestudeerd vanuit heel bepaalde assumpties, ideeën en concepten die de onderzoeker richten op bepaalde aspecten van dit handelen en die kenmerkend zijn voor een specifiek psychologisch perspectief. Afgezien van het gemeenschappelijk object, is er nauwelijks een eenheid waar te nemen op het terrein van de psychologische wetenschapsbeoefening. We zien dan ook veel psychologische richtingen: de cognitieve psychologie, de structuralistische psychologie, mathematisch-psychologische theorieën, behaviourisme en de humanistische psychologie, om enkele te noemen. Deze verscheidenheid is ontstaan omdat het object van de psychologie, het gedrag van de individuele mens, vanuit uiteenlopende invalshoeken wordt benaderd, en omdat in samenhang daarmee, via verschillende methoden met dit object wordt omgegaan<sup>12</sup>. Vanuit deze overweging ga ik in op de specifieke methode van de psychoanalyse.

#### *B. De methode*

Het psychologisch perspectief van de psychoanalyse werd door Sigmund Freud ontwikkeld. Freud was arts (neuroloog) en psychiater. In zijn medische en psychiatrische praktijk kreeg hij te maken met mensen die kampten met psychische problemen en met kwalen die hij beoordeelde als voortvloeiend uit psychische trauma's. In de ontwikkeling van zijn psychoanalyse probeerde Freud mensen te laten komen tot een goede omgang met hun problemen. Centraal stond het vinden van een behandeling voor de cliënten van zijn praktijk. Hieruit ontstond een tendens die in de ontwikkeling van de verdere psychoanalyse van groot belang is gebleven, namelijk dat therapieën en theorievorming altijd heel dicht op elkaar betrokken worden. De waarheid van de psychoanalyse blijkt uit de werking in de praktijk. Deze regel wordt zó strikt gehanteerd dat het binnen de psychoanalyse als noodzakelijk geldt dat iedere theoreticus tevens een praktijk heeft en daarnaast dat iedere psychoanalyticus ook zelf een psychoanalytische behandeling ondergaat, liefst met enige regelmaat. Doordat mensen zelf in psychoanalyse zijn geweest leren ze de strekking kennen van hun eigen therapeutische arbeid. Het gevolg van deze regel is onder andere dat de psychoanalyse van Freud voor een deel nadrukkelijk is op te vatten als een zelfanalyse van de persoon Freud; ze bevat sterk autobiografische elementen. Steeds wordt binnen de psychoanalyse het verband gelegd tussen training en zelfanalyse. Vaak wordt de psychoanalytische methode dan ook beoordeeld als een gesloten systeem,

12. J. Roth, Problems and Progress of Psychology, in: J. Medcof, J. Roth, *Approaches to Psychology*, Milton Keynes, 1979.

dat de voorwaarden schept voor haar eigen bestaan. Men moet erin geloven om het succesvol op zichzelf te kunnen toepassen, en men moet het op zichzelf toegepast hebben om precies te weten waarover deze methode gaat<sup>13</sup>. Ondanks of dankzij dit gesloten karakter is de psychoanalytische methode de gemoederen blijven bezighouden, binnen en buiten de psychologie.

### *C. Het perspectief*

In dit hoofdstuk wordt vanuit het psychoanalytisch perspectief gekeken naar een bepaald element uit het individuele handelen van mensen. Perspectieven zijn in deze paragraaf reeds ter sprake gekomen als conceptuele kaders, gehelen van assumpties, waarden en opvattingen die structuur aanbrengen in onze waarnemingen en die ons gedrag sturen. De psychoanalyse is te beschouwen als zo'n perspectief. Daarom is ze ook in staat het handelen van individuele mensen in een bepaald licht te stellen en als betekenisvol naar voren te brengen. De aard van het psychoanalytisch perspectief wil ik hier kort aan de orde stellen.

Sigmund Freud is de grondlegger van de psychoanalyse. Hij was een zoon uit een joodse familie. Hij werd in Freiberg (Moravië) geboren en woonde later (van 1860 tot 1938) in Wenen, waar hij geneeskunde studeerde. In het begin van zijn studie deed hij fysiologische onderzoeken en later specialiseerde hij zich op neuro-anatomisch gebied. In 1885 werd hij privaatdocent in de neuropathologie. Op het gebied van deze neuropathologie publiceerde hij enkele belangrijke artikelen. Een studiereis naar Parijs zorgde voor een beslissend keerpunt in zijn leven. Daar leerde hij onder de charismatische arts en neuropatholoog Charcot te Salpêtrière de psychische oorsprong van de neurose, vooral van de hysterie kennen. In 1886 vestigde hij zich als zenuwarts. Reeds voor zijn reis naar Parijs was hij in aanraking gekomen met Josef Breuer, arts en psychiater, die zich al veel eerder een diep inzicht in de betekenis van de hysterische symptomen had verworven. Uit de samenwerking met Breuer ontstonden de eerste gedachten die de grondslagen zouden gaan vormen voor de ontwikkeling van de psychoanalyse<sup>14</sup>.

Freuds psychoanalyse was geen statisch en inert geheel. In de loop van de tijd zijn er ideeën en begrippen in zijn theorie veranderd, gewijzigd, hernomen of ingetrokken. Vele auteurs hebben zich beziggehouden met de manier waarop deze veranderingen zich hebben voltrokken. Een aantal begrippen en ideeën zijn aan te wijzen als constanten in de ontwikkeling van de psychoanalytische theorie<sup>15</sup>. Zij blijven aanwezig in alle geschriften. Bij

13. R. Fine, *A History of Psychoanalysis*, New York, 1979, vooral hoofdstuk 3 'Freuds erfenis 1895-1899; Analyse van het Zelf'.

14. P. Gay, *Freud. A Life for Our Time*, Londen, 1988.

15. Zie hiervoor o.a.: R. Fine, *A History of Psychoanalysis*, New York, 1979.



de beschrijving van het psychoanalytisch perspectief wil ik ingaan op kenmerkende en cruciale ideeën die als het ware de 'rode draad' vormen voor de psychoanalytische zienswijze. Dan gaat het om het conflict tussen Eros en Thanatos, het conflict tussen het bewuste en onbewuste en tenslotte over de sexualiteit die ontstaat op het grensvlak van deze conflicten.

#### Eros en Thanatos

Aan de basis van de psychoanalytische theorievorming ligt een onderscheid tussen twee 'driftcategorieën': Eros, de sexuele driften, de driften die streven naar vereniging, en Thanatos, de doodsdriften, de driften die streven naar scheiding en vernietiging<sup>16</sup>. Voor de psychoanalyse is het onderscheid tussen deze twee driften van fundamenteel belang. Dit onderscheid maakt het mogelijk om de rol van het menselijk bewustzijn te beschrijven, en de wijze waarop dit zich manifesteert. Het is kenmerkend voor de psychoanalytische benadering dat de twee driftcategorieën nooit gescheiden voorkomen. In elke uiting van het menselijk bewustzijn zijn beide driftcategorieën gemengd en onscheidbaar aanwezig. Dat betekent dat iedere menselijke act zowel een destructief als een constructief element bevat en in dit opzicht als ambivalent is te beoordelen. Elk menselijk handelen getuigt van liefde en van haat tegelijkertijd en op dit gebied zijn menselijke handelingen niet principieel van elkaar te onderscheiden, alleen gradueel; sommige daden getuigen bijvoorbeeld van meer liefde en van minder agressie, andere van meer agressie en minder liefde. Essentieel binnen de psychoanalytische visie is, dat de ambivalentie blijft bestaan zodat het menselijk handelen vanuit dit perspectief als wezenlijk dubbelzinnig verschijnt.

#### Het bewuste en onbewuste

Het menselijk bewustzijn bestaat bij de gratie van het feit dat impulsen van scheiding en vereniging onlosmakelijk aanwezig zijn. De manier waarop de menselijke psyche zich tot de buitenwereld verhoudt wordt gekleurd door de tendens tot integratie en scheiding. Binnen deze verhouding weet de menselijke psyche dat ze los staat van de buitenwereld maar dat ze er ook mee verbonden is. Deze verhouding speelt zich volgens de psychoanalyse allereerst af als conflict, als een strijd tussen de wens tot vereniging en de drift tot scheiding. Door de kracht van dit conflict ontstaat de scheiding tussen onbewuste en bewustzijn: dit is in de psychoanalyse van cruciaal belang. Het onderscheid tussen het bewuste en onbewuste vormt een centraal

16. S. Freud, Aan gene zijde van het lustprincipe, uit: *Freud, Psychoanalytische Theorie 1*, Meppel/Amsterdam, 1985.

thema van het psychoanalytische perspectief en bepaalt het zicht dat dit perspectief biedt op het menselijk handelen<sup>17</sup>.

Het leven van mensen wordt volgens Freud gedomineerd door het conflict dat in de menselijke psyche ten aanzien van de buitenwereld bestaat en dat kan uitlopen op een 'innerlijk' conflict: het conflict tussen het bewuste en onbewuste. De toon voor dit conflict wordt al gezet in het vroegste levensstadium van mensen. Een pasgeboren mens is een vat vol lusten, behoeften en verlangens naar geborgenheid, naar aanraking, naar voortdurende aandacht, liefde en eten en drinken. De werkelijkheid is echter niet louter ingericht om die lusten te vervullen en die behoeften te stillen. Ouders zijn niet in staat om voortdurend aan de mogelijke behoeften van het jonge kind te voldoen, laat staan aan de onmogelijke behoeften. Zo ontstaat volgens Freud de eerste notie van een buitenwereld, van een wereld buiten onszelf die functioneert onafhankelijk van onze behoeften en verlangens. Naar aanleiding daarvan wordt het noodzakelijk om onze behoeften en verlangens te reguleren, dat wil zeggen uit te stellen, af te stellen of op een andere manier onder controle te krijgen. Vanuit deze noodzaak tot regulering, vanuit dit conflict tussen wat wij willen en wat de werkelijkheid ons kan geven, ontstaat het onderscheid tussen bewustzijn en onbewuste. Daarin verbeeldt het bewustzijn de notie van 'een wereld buiten ons' waarvan we weet hebben en die ons aanzet om onze behoeften te reguleren. Het onbewuste wordt gevuld door de lusten, behoeften en verlangens waarvan we geen weet hebben, omdat we ze nog niet bewust zijn tegengekomen of omdat we ze hebben onderdrukt.

### Sexualiteit

Voor een goede inleiding in het psychoanalytische perspectief moet de uitwerking van het conflict tussen het onbewuste en bewuste op de menselijke sexualiteit nog aan de orde komen. Een van de eerste lusten die een rol spelen in de verhouding tussen individuele mens en buitenwereld is de 'sexuele lust'. De sexualiteit speelt al in het eerste stadium van het individuele leven een rol en wordt in eerste instantie gedomineerd door de Eros, de erotische wens, het verlangen naar hereniging (bijvoorbeeld met de moederschoot). Tegelijkertijd kan echter aan deze allereerste sexuele lust geen gehoor worden gegeven omdat de ouders, de buitenwereld, niet volstrekt onderhorig zijn aan dit verlangen, maar er juist zelfstandige posities tegenover innemen. Zo wordt de sexuele lust de allereerste en belangrijkste frustratie van het mensenleven, van het begin af aan al gedoemd om ingehouden en gereguleerd te worden, en daarom geladen met doodsdrijf, met Thanatos, agressie. Ze wordt onmiddellijk dubbelzinnig. Vanaf het eerste begin wordt

17. S. Freud, Formuleringen over de twee principes van het psychisch gebeuren, uit: *Freud, Psychoanalytische Theorie I*, Meppel/Amsterdam, 1985.



zo de sexualiteit een drift, een energie die niet rechtstreeks geuit kan worden, maar slechts omgeleid, via een omweg ontladen. Ons hele leven staat verder in het teken van deze ontlading; het vormt een taak waarmee we voortdurend bezig zijn<sup>18</sup>. Daarmee krijgen veel van onze daden een ongedachte sexuele connotatie, de manier waarop we met onze vrienden- en kennissenkring omgaan, de banen die we kiezen, onze hobby's, huisdieren, de vorm van gebruiksvoorwerpen<sup>19</sup> en in het geval van Freud zelf het roken van sigaren. Al deze gebeurtenissen en handelingen zijn in verband te brengen met de afgeleide sexuele energie die we niet op directe wijze in het leven hebben kunnen uiten. Aan deze theorie over de afgeleide sexuele driften denken mensen het eerste als ze horen over Freuds psycho-analyse. Dan gaat het over een centraal thema van de psychoanalytische theorie en over een kwestie waarmee Freuds psychoanalyse sterk controversieel is geworden. Met deze visie op sexualiteit wordt een dimensie blootgelegd in het menselijk gedrag waarin Eros en Thanatos steeds overduidelijk gemengd voorkomen. Vooral de sexualiteit wordt gekenmerkt door het gelijktijdig bestaan van taboe en obsessie. Zo wordt duidelijk hoe dubbelzinnig het menselijk gedrag wel kan zijn.

## 2. De vraagstelling

Binnen dit psychoanalytische perspectief, kan het individuele menselijk handelen op een specifieke wijze worden geduid. Vanuit het conflict tussen Eros en Thanatos, tussen het bewuste en onbewuste en de primair sexuele connotatie die dat conflict kent, komt dit menselijk handelen als betekenisvol naar voren. In de derde paragraaf wil ik dit perspectief gaan betrekken op het thema 'schuld'.

In de inleiding van deze dissertatie werd 'het probleem schuld' vanuit twee invalshoeken ingeleid, namelijk vanuit de filosofie van Ricoeur en vanuit een sociaal-psychologische studie over de betekenis van het thema schuld in onze tijd. Schuld is vanuit beide invalshoeken een probleem. Beide benaderingen geven aan dat het thema schuld de omgang van mensen met hun leven kan blokkeren. Welnu: deze twee problematiseringen zijn richtinggevend voor de gekozen theoretische perspectieven van dit onderzoek. In

18. Zie hiervoor onder andere 'Ter introductie van het narcisme' waarin dit verschijnsel wordt besproken vanuit het onderscheid tussen Ik-libido en object-libido, een onderscheid dat overigens in de latere psychoanalyse (zeker zo omstreeks 1930) bij Freud uit beeld verdwijnt.

S. Freud, Ter introductie van het narcisme, uit: *Freud, Psychoanalytische Theorie 1*, Meppel/Amsterdam, 1985.

19. S. Freud, Psychopathologie van het dagelijks leven, uit: *Sigmund Freud Nederlandse Editie. Psychoanalytische Duiding 1*, Meppel, 1984.

deze dissertatie worden perspectieven gebruikt die mogelijkheden bieden om de blokkerende werking die beide invalshoeken aan schuld toekennen te overwinnen.

In dit hoofdstuk ga ik te rade bij de psychoanalyse omdat dit perspectief zich nadrukkelijk richt op de voor menselijke communicatie blokkerende werking van schuldervaringen, en op de wijze waarop deze blokkade doorbroken kan worden. Voor de psychoanalytische exploratie van het schuldthema zal de volgende vraag als leidraad fungeren: Op welke wijze dient volgens het psycho-analytisch perspectief de blokkerende werking van schuld overwonnen te worden?

### **3. Wat is schuld vanuit psychoanalytisch perspectief**

Ter beantwoording van de vraagstelling uit paragraaf 2, ga ik eerst in op de blokkerende werking die in Freuds psychoanalyse aan schuld toegekend wordt, om vervolgens uit te komen bij de wijze waarop volgens Freud deze blokkade geslecht moet worden. In verband hiermee zijn drie begrippen van belang. Zij komen steeds terug in Freuds bespreking van symptomen die met schuld te maken hebben. Dat zijn de begrippen 'zelfbestraffing', 'verdringing' en 'overdracht'. Deze begrippen kunnen inzicht geven in het blokkerende van schuld en in de wijze waarop deze werking ongedaan gemaakt kan worden.

Het belangrijkste theoretische doel van Freuds psychoanalyse is het beschrijven en benoemen van het conflict tussen het bewuste en onbewuste dat vanaf het vroegste mensenleven gestalte krijgt. Met de beschrijving en benoeming van dit conflict probeert Freud de menselijke fenomenen in kaart te brengen. Ook schuld plaatst hij in het strijdperk tussen het bewuste en onbewuste. In deze paragraaf zal het thema 'schuld' aldus worden behandeld. Als eerste komt de psychoanalytische visie op de blokkerende werking van schuld aan de orde. In de bespreking daarvan wordt zichtbaar dat schuld ontstaat uit een conflict tussen het bewuste en onbewuste. Bij de beschrijving van die blokkade komen twee centrale begrippen naar voren ter aanduiding van de problematiek der schuldbeleving. Dit zijn de begrippen 'zelfbestraffing' en 'verdringing'. Vervolgens wordt gekeken naar de door Freud beoogde behandeling van mensen die te kampen hebben met schuldgevoelens. Dan staat het begrip 'overdracht' centraal, een begrip waarin de psychoanalytische behandeling haar oriëntatiepunt vindt.



### 3. 1. Schuld als conflict tussen het onbewuste en bewuste

In de psychoanalyse wordt het thema schuld op verschillende manieren behandeld. Allereerst komt het schuldthema naar voren vanuit de beschrijving van een conflict tussen het bewuste en onbewuste dat uitloopt op specifieke neurotische symptomen. Deze neurotische 'schuldsymptomen' worden door Freud aangeduid met de termen 'zelfbestraffing'<sup>20</sup>. Vervolgens wordt het schuldgevoel niet alleen omschreven als symptoom van neurose maar ook als een mechanisme dat ten grondslag ligt aan alle neurotische symptomen. Het gaat dan om schuldgevoelens die aanzetten tot verdringing<sup>21</sup>. De twee manieren waarop Freud schuld beschrijft hebben iets met elkaar te maken. Ze duiden op twee neigingen bij mensen, namelijk om zichzelf te bestraffen met de gedachte 'schuldig te zijn' of om deze gedachte hardnekkig te verdringen. Iedere schuldervaring kan ook beschreven worden als een ervaring waarin deze twee neigingen met elkaar strijden om voorrang. In deze paragraaf bespreek ik eerst de beide neigingen afzonderlijk, daarna ga ik in op de manier waarop ze eigenlijk in iedere schuldervaring met elkaar vechten.

#### *A. Schuld als zelfbestraffing*

Schuldgevoelens kunnen zich bij mensen op hevige en directe wijze voordoen. Ze liggen dan aan de oppervlakte van het menselijke gedrag en zijn duidelijk zichtbaar. Freud beschrijft in zijn psychoanalytische theorieën veelvuldig dergelijk 'schuldig' gedrag. De hevigste vorm van dergelijk gedrag benoemt hij als 'zelfbestraffingsmechanisme'. Twee termen zijn van belang om de beschrijving van dit zelfbestraffingsmechanisme binnen de psychoanalytische theorievorming in essentie weer te geven. De term 'Moreel Masochisme' wordt door Freud gebruikt als hij wil laten zien hoe lust- en onlustgevoelens in het zelfbestraffingsgedrag steeds gemengd voorkomen. Hij gebruikt de term 'Repressief Boven-Ik' als hij duidelijk wil maken dat tegen de achtergrond van het zelfbestraffingsmechanisme drie instanties in de menselijke psyche werkzaam zijn, namelijk het individuele bewustzijn (het 'Ik'), het onbewuste (het 'Es') en de instantie van het geweten (het 'Boven-Ik'). De termen Moreel Masochisme en Repressief Boven-Ik geven tezamen weer hoe duidelijk zichtbare, hevige schuldgevoelens eruit zien als ze vanuit psychoanalytisch perspectief worden bekeken. Beide termen geven ook duidelijk weer dat het essentiële seksuele verlangen de aanleiding is voor deze schuldsymptomen: het moreel masochisme legt sterk de nadruk op de

20. S. Freud, Het masochisme als economisch probleem, In: T. Graftdijk en W. Oranje (red), *Freud, Psychoanalytische Theorie*, Meppel/Amsterdam, 1985.

21. S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, zie o.a. 32e Vorlesung, Frankfurt am Main, 1969.

lustgevoelens die met zelfbeschuldigingen ontstaan, de notie van het Boven-Ik geeft aan hoe er voortdurend in het menselijk leven een behoefte speelt naar eenheid met andere mensen, een neiging om andere mensen in onszelf op te nemen, en hoe deze behoefte steeds het achtergrondmotief vormt van schuldgevoelens.

#### Moreel Masochisme

Wanneer schuld wordt bekeken als zelfbestraffingsmechanisme dan wordt duidelijk hoe verweven het onbewuste en het bewuste voorkomen in de menselijke psyche. Bij schuldgevoelens lijkt het niet om iets fijns te gaan, om iets waaraan mensen behoefte hebben, of waarnaar ze verlangen en waaraan ze met plezier uiting geven. Het lijkt eerder te gaan om behoeften of wensen die niet vervuld kunnen worden of die ten koste van anderen gaan, waardoor spijt ontstaat. Freud heeft echter laten zien dat het zelfreguleringsmechanisme van het bewustzijn zó onlosmakelijk verweven is met het lustprincipe van het onbewuste dat er zelfregulering kan ontstaan in de vorm van bestraffing, een zelfbestraffing waaraan mensen lust beleven. En die lust bevat een onmiskenbaar erotische lading. Daarom hanteert Freud hier ook wel de term 'masochisme'.

Binnen het kader van dit masochisme kan schuld dus worden opgevat als een vorm van lust. Mensen kunnen bij voortduring bezig zijn met het vaststellen van hun eigen tekort en hun eigen schuld en hierin een grote hardnekkigheid vertonen. Vaak geeft men bijzonder gedetailleerd weer hoe zonden zijn begaan en om welke zonden het gaat. Het lijkt er dan op of mensen er plezier in hebben om zichzelf als schuldig en zondig voor te stellen. Dit verband tussen plezier en schuld is opmerkelijk waar men zou verwachten dat schuld eerder gepaard zou gaan met pijn en schaamte. Koketteren met schuld is in eerste instantie bevreedend: dat zouden mensen toch eigenlijk veel liever verzwijgen! De pijn en schaamte die je bij schuld zou verwachten, zijn volgens Freud niet afwezig; zij zijn het juist die de lustgevoelens teweegbrengen. Onder het voortdurend bekennen van schuld schuilt dan een genieten van het lijden dat men over zichzelf afroept.

Freud verklaart dit mechanisme door te wijzen op het conflict dat het bewuste en onbewuste met elkaar hebben. Aan de wortel van het zelfbestraffingsmechanisme ligt een situatie waarin menselijke behoeften en verlangens niet vervuld konden worden. Het meest duidelijk is dit op momenten dat mensen te kampen hebben met het verlies van iemand uit hun naaste omgeving door de dood. Na dit verlies is het niet meer mogelijk om fouten die zijn gemaakt ten opzichte van zo iemand goed te maken, om kwetsende woorden terug te nemen of om datgene wat nagelaten is alsnog te herstellen. De dood maakt dit onherroepelijk onmogelijk. Na het sterven van een geliefde vertonen mensen soms de neiging om hun fouten ten aanzien van zo iemand uitpuittend te beschrijven en zich te uiten in zelfbeschuldigingen. Hierin zit



een teken van onmacht vanwege het onherroepelijke van het sterven en dus van het feit dat fouten hier niet meer goed te maken zijn. Maar de zelfbeschuldigingen kunnen verder gaan dan deze spijt en juist hierin ligt nu het principe van zelfbeschuldiging. Het is een mogelijkheid om in die beschuldigingen de mensen die verloren zijn gegaan nog vast te houden en aanwezig te stellen. Daarmee wordt het verlangen naar de geliefde die is overleden omgeleid via de zelfbeschuldiging. Via de aanklacht wordt deze als aanklager weer in het leven geroepen en via de veroordeling van onszelf schenken we aan hem of haar het vermogen om ons te bestraffen.

Zo loopt het verlangen naar de overledene uit op een eindeloos volgehouden zelfkritiek, vanuit de onmacht om onbewuste verlangens op te geven. De zelfbeschuldiging vormt dan als het ware een magisch bezweringsgebaar waarin de overledene, als beschuldigende instantie, weer in het leven wordt geroepen. Door onszelf met zelfbeschimpingen tekort te doen roepen we het 'tegenover' op van deze overledene, plaatsen we deze in een positie buiten onszelf en zo houden we hem of haar bij ons. Uit dit voorbeeld wordt duidelijk hoe in het tekort doen van onszelf toch ook tegelijkertijd een behoefte kan schuilen. Dit aspect wordt door Freud als zelfbestraffing of 'moreel masochisme' aangeduid in zijn beschrijvingen van de band tussen bewuste en het onbewuste, van het lustprincipe en de noodzaak tot zelfregulering. Het vormt een neurotisch symptoom dat ontstaat doordat we bepaalde behoeften en verlangens niet los kunnen laten of niet kunnen hanteren en het laat ook zien hoe deze behoeften en verlangens ook constant via een omweg tot uiting kunnen komen<sup>22</sup>.

#### Repressief Boven-Ik

Eveneens wezenlijk aan het principe van zelfbestraffing is de neiging van mensen om zich intens te identificeren met andere mensen. Zoals gezien komt deze identificatie in de zelfbestraffing als Moreel Masochisme naar voren als iets dat lust oplevert en als iets dat mensen niet op kunnen geven. Daarmee krijgt dit zelfbestraffingsmechanisme iets dwangmatigs. In de latere ontwikkeling van de psychoanalyse bij Freud is dit inzicht in de neiging van mensen om zich te identificeren met belangrijke mensen uit hun omgeving uitgewerkt in de beschrijving van een instantie in de menselijke psyche die zich tussen het bewuste en het onbewuste in bevindt en die iets van beide in zich verenigt. Dan gaat het om die dimensie van onze psyche die bestaat uit beelden van de mensen die we kennen uit onze naaste omgeving en die belangrijk voor ons zijn. Bij essentiële levensbeslissingen stellen we ons vaak voor hoe mensen om wie we veel geven ten aanzien van deze

22. S. Freud, Rouw en melancholie, Het masochisme als economisch probleem, en Het Ik en het Es, In: T. Grafdijk en W. Oranje, *Freud, Psychoanalytische Theorie*, Meppel/Amsterdam, 1985.

beslissingen een keuze zouden maken. Dan zijn we in contact gekomen met het bewuste onderdeel van een instantie die door Freud het Boven-Ik wordt genoemd. Ten opzichte van dit Boven-Ik wordt het bewuste door Freud het 'Ik' genoemd, en het onbewuste met al zijn strevingen, lusten en verlangens het 'Es'<sup>23</sup>. Dit onderscheid tussen Ik, Boven-Ik en Es vormt een van de belangrijkste inzichten uit de psychoanalytische theorievorming. Ter nadere aanduiding van de psychoanalytische visie op de betekenis van schuldgevoelens is vooral de wijze waarop dit Boven-Ik gestalte krijgt belangrijk. In het hierboven beschreven voorbeeld van de stervenssituatie maakt de overledene die door iemand in zijn bewustzijn 'levend' wordt gehouden, een onderdeel uit van dit Boven-Ik. Het gaat hier om mensen die belangrijk voor ons zijn en die we daarom als het ware in ons innerlijk hebben opgenomen. Voor Freud vertegenwoordigt dit Boven-Ik dat wat we in het dagelijks leven het geweten noemen. Omdat dit Boven-Ik zich bevindt tussen het bewuste en het onbewuste, en omdat het een psychische bemiddelaar is tussen onszelf en de buitenwereld, is het in staat een bijna zelfstandige rol te spelen in onze psyche. Het spreekt tot ons, manipuleert ons, laat ons dingen doen waar we vaak zelf verbaasd van staan en maakt ons bang -alsof het iets in onszelf is dat tegelijkertijd buiten ons (in Freuds termen: buiten het 'Ik') staat.

Dit Boven-Ik ontstaat niet zomaar, als een neutraal geweten, maar het speelt een rol in onze gehele levensgeschiedenis, vanaf het eerste levensuur tot de laatste adem. Dit Boven-Ik wordt al in de vroegste levensmomenten in belangrijke mate gekleurd. Voor de vorming van dit Boven-Ik is de figuur van de vader die ons straft en corrigeert als we nog jong zijn van doorslaggevend belang. De obsessie die hiermee ten aanzien van de vaderfiguur ontstaat is onmiddellijk erotisch; ten opzichte van onze ouders bestaat bij ons een aantrekkingskracht die ingegeven is door onze eigen kinderlijke hulpeloosheid. Deze aantrekkingskracht ontstaat wanneer we vanuit die hulpeloosheid iets van onze ouders in onszelf willen opnemen en wanneer die hang naar seksuele vereniging onvermijdelijk wordt gefrustreerd. Het Boven-Ik is te beschouwen als een vorm van expliciet op de ouders gerichte seksuele energie die is omgeleid<sup>24</sup>. De aanzet voor de vorming van het Boven-Ik wordt gegeven op het moment van onze eerste training, het moment waarop onze opvoeding begint. Het allereerste Boven-Ik, het allereerste geweten dat zich bij ons vormt, wordt in het leven geroepen door de vader, die een concurrent is van onze behoeften ten opzichte van onze moeder; de vader die sterk is en machtig, die ons traint, die ons dingen verbiedt en die ons gebiedt.

23. S. Freud, Het Ik en het Es, uit: *Freud. Psychoanalytische Theorie 3*, Meppel/Amsterdam, 1985.

24. Freud werkt het ontstaan van het Boven-Ik vooral uit naar de levensgeschiedenis van mannen. Daarom gaat het hier in eerste instantie om elementen uit het verloop van het Oedipus-complex.



Op dat moment worden bij ons angst en verlangen ten opzichte van de vader op de spits gedreven, en dit is precies wat obsessie betekent; een in fascinatie samengaan van angst en verlangen. Dit zorgt ervoor dat we de stem van onze vader altijd in ons innerlijk bij ons zullen houden. Hoe belangrijk dit moment is voor de individuele mens (en daarmee ook voor de mensheid als geheel) geeft Freud zelf in beeldende bewoordingen aan wanneer hij verhaalt hoe de vorming van een Boven-Ik ooit is ontstaan als een soort collectief schuldmechanisme. Het neemt dan zelfs de proporties aan van een wrekende God.

“Het Boven-Ik behield nu wezenlijke eigenschappen van geïntrojecteerde personen, hun macht, hun strengheid, hun neiging tot controleren en straffen. Het is allicht denkbaar dat door de driftontmenging die met deze installering van het Ik gepaard gaat, de strengheid van het Boven-Ik toenam. Het Boven-Ik, het daarin werkzame geweten, kan nu hardvochtig, wreed en onverbiddelijk worden jegens het Ik, dat door dit Boven-Ik beschermd wordt.”<sup>25</sup>

#### *B. Schuld en verdringing*

In het bovenstaande is er steeds sprake geweest van een sexuele energie die zich niet direct kan ontladen, en die daarom via een omweg tot uiting komt in zelfbeschuldigingen, in een ‘schuldneurose’. Het symptoom van de zelfbeschuldiging dient dan om de oorspronkelijke sexuele energie af te dekken en in verholde vorm tot uiting te laten komen. Die energie kan zich niet alleen in een schuldneurose ontladen, maar ze bezit meerdere opties. Zo kan ze ook tot uiting komen in histerie, of in schizofrenie.

Bij zelfbestraffing gaat het erom dat de schuldgevoelens bij mensen duidelijk op de voorgrond treden om allerlei onbewuste tendensen te verhullen en onzichtbaar te maken, zoals bijvoorbeeld het verlangen om een overledene vast te houden. Schuld kan echter ook opgevat worden als zo’n oorspronkelijke onbewuste tendens die afgedekt wordt door neurotische symptomen. Deze neurotische symptomen zijn dan bedoeld om het schuldgevoel af te dekken en onzichtbaar te maken. In dit geval ligt schuld niet alleen ten grondslag aan schuldneurose, maar ook aan alle andere vormen van neurose, zoals de genoemde histerie.

In alle neurotische symptomen gaat het eigenlijk om een schuldgevoel dat verdrongen wordt. Volgens Freud speelt daarin voor een belangrijk deel mee het verlangen van mensen om perfect te zijn, om foutloos te zijn en onaantastbaar. Dit verlangen is aan iedere mens in zekere mate eigen. Iedere

25. S. Freud, Het masochisme als economisch probleem, in: *Freud. Psychoanalytische Theorie I*, Meppel/Amsterdam, 1985, 165.

mens hanteert een beeld van hoe men idealiter is, of hoe men zou moeten zijn. Ook dit beeld is in eerste instantie sterk erotisch gekleurd en stelt ons onszelf op de meest aantrekkelijke wijze voor. En bij alles wat we doen begeleidt ons dit beeld. Wanneer dit beeld van de ideale mens aan de ene kant en ons feitelijk bestaan aan de andere kant, te ver uit elkaar gedreven zijn, kan het gebeuren dat een zelfhaat ontstaat, dat mensen een pijnlijke hekel krijgen aan de wijze waarop ze feitelijk leven, aan het feit dat ze tekortschieten, fouten maken, of belangrijke dingen nalaten. Dan wordt het voor hen onmogelijk om tevreden te zijn met zichzelf, laat staan met een ander. Ze krijgen een hekel aan zichzelf in het kwadraat wanneer ze vervolgens merken dat ze zich ook nog schuldig voelen over hun tekort. Uit deze hekel, uit deze zelfhaat ontstaat dan een verlangen om zichzelf schade te berokkenen, zichzelf wat aan te doen.

Over de oorspronkelijke frustratie van de sexuele energie die achter de verdringing steekt is moeilijk iets algemeen te zeggen. De aard van de sexuele frustratie is afhankelijk van de soort neurose waarin de verdringing zich uit: hysterie en dwangneurose kennen bijvoorbeeld beide een eigen, voor deze aandoeningen kenmerkende oorsprong. Maar het is wel duidelijk welke gevoelens deze sexuele frustratie onmiddellijk begeleiden: gevoelens van tekortschieten, zelfhaat, onwaardigheid en ook weer een zwaar verlangen om zichzelf schade te berokkenen.

Alle neurotische symptomen zijn volgens Freud te beschouwen als een poging van de mens om zichzelf schade aan te doen. De uit schuldgevoelens voortkomende zelfhaat waarom het hier gaat vormt echter een onderdeel van het onbewuste en de mens heeft hier dus geen weet van. Dit is de reden dat mensen zelf verbaasd zijn over hun symptomen, over wat ze zichzelf aandoen en over de wijze waarop dit gebeurt. Freud stelt dat deze straftendens de grootste vijand vormt van de therapeut en dat deze strafmotivering ten grondslag ligt aan iedere neurotische stoornis. Het gaat hier dan om een verinnerlijkte sexuele agressie van mensen tegen zichzelf. Men maakt zichzelf impotent<sup>26</sup>. Wanneer deze neiging verbannen wordt naar het onbewuste, kan gesproken worden van een verdrongen schuldmechanisme<sup>27</sup>.

### *C. De relatie tussen zelfbestrafing en verdringing*

In de psychoanalyse van Freud komt schuld dus in twee verschijningsvormen voor, namelijk als uiting van het zelfbestraffingsmechanisme waarin zij in extremo wordt getoond en als onderhevig aan het verdringingsmechanis-

26. S. Freud, Ter introductie van het narcisme, in: *Freud, Psychoanalytische Theorie I*, Mep-pel/Amsterdam, 1985.

27. S. Freud, Allgemeine Neurosenlehre, en Ängste und Trieben, In: *Vorlesungen zur Ein-führung in die psychoanalyse und neue Folgen*, Frankfurt am Main, 1969.



me waarbij zij radicaal verbannen wordt uit het bewustzijn. Op het moment dat schuldgevoelens expliciet aan de orde komen, bijvoorbeeld doordat iemand er steeds over begint, lijkt het alsof verdringing en zelfbestraffing twee volstrekt aan elkaar tegengestelde bewegingen zijn. Wanneer echter gekeken wordt naar de manier waarop zo iemand op de langere termijn omgaat met schuld, dan wordt zichtbaar dat beide reacties met elkaar te maken hebben.

Een beschrijving van de relatie tussen verdringing en zelfbestraffing maakt ook duidelijk wat schuld eigenlijk is. Schuld blijkt dan vergelijkbaar met hoogtevrees. Hoogtevrees kan zich voordoen wanneer iemand een trap van een hoge uitkijktoren beklimt. Tijdens het klimmen bedenkt hij zichzelf al hoe het is om helemaal boven, op het platvorm, te staan. Hij ziet zichzelf over de leuning hangen en in de diepte staren. In zijn fantasie ziet hij het panorama, en het verlokken landschap. Dat landschap dat roept: "Spring in mij! Spring in mij!". En terwijl iemand dan op zo'n trap omhoog gaat, kan hij al angstaanvallen krijgen. En dat terwijl hij niet eens -nog niet- naar beneden kijkt. Uit zo'n situatie blijkt wat hoogtevrees is, namelijk een verzet tegen de verlokking om je te laten vallen, om de diepte in te springen. Hoogtevrees is de angst voor het verlangen om te springen.

De mechanismen 'verdringing' en 'zelfbestraffing' tonen aan dat er met schuld ook zoiets aan de hand is. Schuldgevoel is te definiëren als *de angst voor het verlangen om je te besmeuren, om een zonde te begaan, om iets te doen dat tegen de sociale norm indruist*. Doordat er tegelijkertijd sprake is van angst en verlangen is de situatie waarin men zich schuldig voelt dubbelzinnig. Schuld is iets dat je over jezelf afroept. Zoals in het voorbeeld: de man die de ladder bestijgt fantaseert al over de lokkende diepte, nog voordat hij deze daadwerkelijk gezien heeft. In die fantasie overheerst het verlangen. Maar schuld is altijd ook iets dat je overkomt. Zoals in het voorbeeld: de diepte is er, ook al wil je er niet naar kijken. Waar je niet durft te kijken overheerst de angst. Schuld is enerzijds schuldgevoel, altijd een subjectieve gewaarwording. Dan bestaat schuld pas als een mens zichzelf iets aanrekent. Tegelijkertijd is de mogelijkheid om een zonde te begaan een objectief feit, en betekent die mogelijkheid niet al dat een mens schuldig is? Doordat angst en verlangen steeds tegelijkertijd een rol spelen zijn de objectieve situatie en de psychische houding die een mens daartegenover aanneemt niet meer van elkaar te onderscheiden. Door deze dubbele laag krijgt een schuldervaring iets ongrijpbaars. De ervaring kan iets reëls zijn, maar ze kan ook iets zijn waarin we met onszelf op de loop gaan. Schuldgevoelens kunnen ontstaan doordat we ze onszelf aanmeten, alleen al omdat het verleidelijk is om zoiets te doen. Maar nog veel vaker zal het zijn dat we al schuldgevoelens hebben omdat we bang zijn voor de verleiding om ons zulke schuldgevoelens aan te meten.

Met deze invulling van schuld krijgen schuldervaringen iets ontastbaars, een dubbele bodem. Schuld en schuldgevoel zijn voor Freud moeilijk te scheiden. De verhouding tussen angst en verlangen in een schuldgevoel (overheerst de angst of overheerst het verlangen) maakt uit hoe het schuldgevoel ten slotte tot uiting komt in het menselijk gedrag (verdringing of zelfbestrafing).

De pijn die we in schuld ervaren, wordt uit de psychoanalyse duidelijk als een ambivalente pijn. Op sommige momenten zet die pijn mensen aan om ervoor te vluchten en ze te verbergen en aan niemand te laten zien. Wanneer we dat proberen dan komt die pijn via allerlei omwegen toch wel tot uiting en zorgt er bijvoorbeeld voor dat we niet meer ongedwongen, maar alleen nog geforceerd met onszelf en anderen kunnen omgaan. Op andere momenten wekt de pijn die onder schuldgevoelens schuilt ons ertoe op om onszelf te kleineren, om onze schuld met neonletters aan de gevel te schrijven, om onszelf met een extreme schuldbekentenis te bestraffen voor wat we gedaan hebben. Typisch voor schuldgevoelens zoals we die via de psychoanalyse kennen is dat beide neigingen tegelijkertijd een rol spelen. Schuldgevoelens kunnen worden opgevat als de basis van een neurotisch symptoom, waarvan het 'moreel masochisme' een specifieke uitingsvorm is. In die zin ligt ook aan het moreel masochisme een onbewust schuldgevoel ten grondslag. Aan de andere kant kunnen alle neurotische symptomen ook worden opgevat als een zelfbestraffingsmechanisme, als een vorm van masochisme, als een grootse uitdrukking van schuld. De achterliggende boodschap is dat het schuldgevoel zich afspeelt in het spanningsveld tussen beide neigingen. Aan de ene kant is het een bron van verlangen, zet het mensen ertoe aan zichzelf openlijk te bestraffen, aan de andere kant maakt het mensen bang en drijft het mensen op de vlucht. Iedere situatie waarin mensen schuld ervaren roept bij hen beide neigingen tegelijkertijd op en het zijn deze neigingen die in de schuldige mens met elkaar strijden. Deze strijd neemt, wanneer het gaat om de schuldneurose die benoemd wordt als 'zelfbestraffingsmechanisme', een opmerkelijke loop. Het zelfbestraffingsmechanisme is de meest expliciete vorm die de schuldneurose kan krijgen. Schuldgevoelens worden in dit reactiemechanisme zeer duidelijk en openlijk naar voren gebracht. Bij dit mechanisme gaat het om een neurose die via verschillende stadia tot stand komt. Allereerst is er de reactie van het verdringingsmechanisme. Dat is het meest primair, men vlucht eerst voor de schuldsituatie; men probeert deze te ontkennen en te ontlopen. Vervolgens kunnen juist naar aanleiding van deze verdringing in tweede instantie de schuldgevoelens verhevigd ontstaan. Dan rekent iemand het zelfs zichzelf aan in eerste instantie te zijn weggelopen voor de schuldgevoelens. Maar bij beide reactiemechanismen is er sprake van een blokkade, een onvermogen om daadwerkelijk in communicatie te komen met de situatie waarnaar de schuldervaring verwijst. In het opwerpen van deze blokkade werken verdringings- en zelfbestraffingsmechanisme



eendrachtig samen: zij zijn erop gericht te verhinderen dat men daadwerkelijk reikt aan het onderscheid tussen de daadwerkelijke schuld en de onterechte schuldgevoelens die men zichzelf aanwrijft. Zo vormen het verdringingsmechanisme en het zelfbestraffingsmechanisme samen de grondslag voor de schuldneurose. De psychoanalytische beschrijving van de schuldneurose is uiteindelijk op te vatten als een verslag van de wijze waarop de relatie tussen deze verdringing en zelfbestrafing verandert.

### 3.2. De verwerking van schuld

Vanuit zijn psychiatrische praktijk in Wenen heeft Freud zich toegelegd op het vinden van een behandeling waarmee hij de mensen van neurotische symptomen kon genezen<sup>28</sup>. Deze behandeling richtte zich er op mensen in contact te brengen met dat deel van het onbewuste dat ten grondslag lag aan de neurotische symptomen en hen vervolgens hiervan bewust te maken zodat ze de regulering van dit onbewuste ter hand konden nemen. Daar waar de wensen en verlangens in het onbewuste verzonken liggen moet het bewustzijn gaan heersen.

In het voorafgaande heb ik gesignaleerd dat schuld voor Freud betekent: de angst voor het verlangen om zonden te begaan, om sociale regels te overtreden, om anderen te beschadigen of jezelf te besmeuren. Daar gaat het om: de angst voor het verlangen, angst om verleid te worden. En die verleiding is vanwege die angst diep in het onbewuste weggeborgen. Psychoanalytische therapie is erop gericht om mensen die kampen met een schuldneurose in contact te brengen met dit verborgene. Het menselijke verlangen zichzelf schuldig te maken of zichzelf te beschadigen kan aan de oppervlakte gebracht worden en wanneer mensen zich bewust worden van het bestaan van die verleiding -een verleiding die ergens in hun levensgeschiedenis onweersstaanbaar en onbeheersbaar is geworden- kunnen zij zich ervan bewust worden hoe zij neurotische symptomen en schuldgevoelens psychisch over zichzelf afroepen. Bij een expliciete schuldneurose wordt de vraag dan voor hen: Waar komen hun schuldgevoelens vandaan? Het antwoord is dat hun neurotische schuldgevoelens niet stoelen op een objectieve daad, op een bedreven zonde, maar dat de hevigheid van die gevoelens ontstaat uit de verleiding om die objectieve daad, die zonde te begaan. Juist omdat de zonde, de zelfbesmeuring, de overtreding van de sociale norm zo verleidelijk is, is ze zo pijnlijk. Schuldgevoelens zijn nooit zomaar objectief, maar het zijn

28. De psychoanalyse van Freud heeft zich voornamelijk toegelegd op het genezen van neurotische symptomen. Moeilijker te vatten en ongeneeslijk bleken voor Freud de psychosen. Zie o.a. S. Freud, *Die Libido-theorie und der Narzißmus*, in: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, Frankfurt am Main, 1969.

altijd ook gevoelens die mensen over zichzelf afroepen. En hiermee wordt duidelijk hoe belangrijk de psychische verhouding tegenover de werkelijkheid voor mensen is. Wanneer zij zich hiervan bewust worden, wanneer ze inzien hoezeer schuld ook altijd iets is dat ze zichzelf aandoen, wordt de achterliggende verleiding beheersbaar gemaakt. Ze neemt menselijke proporties aan. Dan wordt zichtbaar hoezeer men zelf aan de wieg ervan stond. Dan onthult het spook van de schuldgevoelens zichzelf als iets van onszelf: we waren altijd al bang van onze eigen schaduw. Dat wat eerst buiten ons stond en onbeheersbaar leek, blijkt nu onze eigen -onbewuste- creatie te zijn. Op deze manier is ongeveer het verwerkingsproces van neurotische schuldgevoelens inhoudelijk te schetsen.

Wat de inrichting van de therapie betreft betekent dit dat een bepaalde houding van de therapeut noodzakelijk wordt. Het bewustwordingsproces met betrekking tot deze wortels van de schuldgevoelens gebeurt binnen de psychoanalytische therapie op een specifieke wijze. De ingang voor behandeling wordt gevonden in de gedachte dat de verhouding tussen cliënt en therapeut geen neutrale verhouding is. Het is niet zo dat de therapeut losstaat van de neurotische symptomen van de patiënt.

Zoals gezien is bij neurose sprake van onbewuste behoeften, wensen en verlangens die niet op een directe wijze tot uiting kunnen komen. Zij zoeken een omweg en vinden die in neurotische symptomen. Deze behoeften en verlangens zijn onbewust. Daarom staat de patiënt verbaasd; hij of zij weet niet waar deze symptomen vandaan komen. De patiënt ziet niet het verband tussen die symptomen en die onbewuste behoeften en verlangens. Voor de therapeut is het noodzakelijk om de patiënt bij zichzelf dat verband te laten vinden.

De gedachte die ten grondslag ligt aan de psychoanalytische methode is dat er in onze behoeften en verlangens een energie schuilt, vervolgens dat die energie vaak in het onbewuste is weggeschoven omdat we er in het leven geen uiting aan kunnen geven. Deze energie moet echter toch naar buiten komen. Daarom is ze bij voortduring op zoek naar een omweg om zich te ontladen. In de beschrijving van het zelfbestraffingsmechanisme is duidelijk geworden dat bijvoorbeeld de energie van het verlangen naar iemand geblokkeerd kan raken doordat deze geliefde is gestorven. Vervolgens komt via een omweg deze energie tot uiting in zelfbeschuldigingen zodat de gestorvene tenminste nog als aanklagende instantie aanwezig is. Dit is een voorbeeld van de energie die geen genoegen neemt met een blokkade en die via een omweg tot uiting komt. Dit soort onbewuste energie ligt bij voortduring op de loer; is steeds op zoek naar kansen om zich te ontladen.

De therapeut staat ten opzichte van deze energie niet neutraal. In het begin van de therapie is er sprake van een gesprek tussen therapeut en patiënt over de symptomen waarmee de laatste te kampen heeft. Het klassieke beeld van de psychoanalyticus die aan het hoofdeinde van een sofa op een



stoel zit te luisteren naar de op de sofa liggende patiënt is karakteristiek voor dit gesprek. Hij behandelt zijn zieken doordat hij hen zonder beïnvloeding en heel geriefelijk op de sofa laat liggen, terwijl hijzelf, aan hun blik onttrokken, op een stoel achter hen zit. Ook het sluiten van de ogen verlangt hij niet van hen, en hij vermijdt elke aanraking en elke andere procedure die suggestief zou kunnen zijn. Zo'n sessie verloopt dus als een gesprek tussen twee even wakkere personen, van wie de één zichzelf iedere spierinspanning en iedere afleidende zintuiglijke indruk bespaart die hem zou kunnen storen bij het concentreren op zijn eigen psychische activiteit<sup>29</sup>.

Het gesprek is erop gericht om de patiënt de weg terug te laten vinden van de symptomen naar de oorspronkelijk geblokkeerde energie. De therapeut functioneert hierin aanvankelijk als een soort spiegel ten aanzien van het levensverhaal van de patiënt: hij luistert en herhaalt, onbevooroordeeld en zonder te interpreteren<sup>30</sup>. En aangezien de oorspronkelijke geblokkeerde energie onbewust is en deze via een door de patiënt ongekende weg tot uiting komt, zal het in deze eerste fase moeilijk of zelfs onmogelijk zijn de symptomen te herleiden tot de echte oorspronkelijke frustratie. Totdat er iets verandert in de relatie cliënt-therapeut dat niet vanuit de hulpverlenings-situatie verklaard kan worden. Dit is het moment waarop de geblokkeerde energie van de patiënt een uitweg zoekt om zich te ontladen in de persoon van de therapeut. Men noemt dit binnen de psychoanalyse 'overdracht'. Op dat moment is de neurose binnen de cliënt-therapeutrelatie manifest geworden. In deze situatie kan de therapeut aan de cliënt een handvat bieden om de neurose zonder vermijdingsstrategieën te ontmantelen. De therapeut kan dat doen, juist omdat deze er nu zelf een rol in lijkt te spelen. De cliënt richt de energie uit de gefrustreerde en naar het onbewuste verbannen wensen op de persoon van de therapeut. Dit kan in eerste instantie resulteren in een stagnatie van de behandeling omdat deze energie ten dienste staat van het verdringingsmechanisme. Deze stagnatie kan als uiting van het overdrachtsmechanisme zichtbaar gemaakt worden. Er ontstaat een moment dat de patiënt niets meer weet te vertellen over zijn ziektegeschiedenis; diens associaties stikken dan. Alle blokkades zouden rationeel gezien moeten zijn opgeruimd, alle problemen uit het verleden lijken besproken, maar de psychische klachten blijven. Hier stuit men op een laatste en belangrijkste blokkade, namelijk die van de emotionele stagnatie zelf. Op dit moment van de therapie praten cliënt en therapeut niet langer over de neurotische symptomen van de cliënt; het neurotisch symptoom openbaart zichzelf nu in de behandeling. Het symptoom is niet meer op afstand, maar voorhanden. En dit is ook de beste

29. P. Beers, De psychoanalytische methode van Freud, in: S. Freud, *Sigmund Freud, Nederlandse Editie, Klinische Beschouwingen 4*, Meppel, 1992, 14.

30. S. Freud, Adviezen voor de arts bij de psychoanalytische behandeling, in: *Sigmund Freud Nederlandse Editie, Klinische Beschouwing 4*, Meppel, 1992.

situatie om met het symptoom om te gaan en het te herleiden tot de oorspronkelijke frustratie. Men kan de stagnatie van de behandeling verhelpen door aan de patiënt duidelijk te maken dat ze het gevolg is van het feit dat diens concentratie via het overdrachtsmechanisme in beslag werd genomen door de therapeut. Zodra men deze verklaring heeft gegeven kan de stagnatie uit de weg geruimd worden<sup>31</sup>. De cliënt heeft nu een handvat ter bestrijding van de neurose in handen. Het blijkt dan dat de cliënt op zo'n moment in staat is om de energie die geïnvesteerd is in de stagnatie van de behandeling te herleiden tot de oorspronkelijke ervaring van frustratie waaruit zij voortspoot. De energie, die tot uiting komt in het neurotische symptoom van de overdracht, kan nu de weg terug wijzen naar de oorzaak van de neurose.

Ook kan het zijn dat de overdracht tot uiting komt in een veranderde houding van de patiënt ten opzichte van de therapeut. In het voorbeeld van de patiënt die kampt met zelfbeschuldigingen als ultieme poging om een overledene bij zich te houden, is het mogelijk dat deze behoudsdrift een uitweg vindt in de persoon van de therapeut. Het kan dan voorkomen dat de patiënt de therapeut gaat behandelen als degene die is overleden. De therapeut merkt bijvoorbeeld dat de cliënt hem verwijt dat hij onbereikbaar is geworden of dat de cliënt hem overlaadt met een overmaat aan liefde<sup>32</sup>.

Belangrijk is dat de psychiater deze cliënt laat ontdekken dat er in de hulpverleningssituatie niets is dat een dergelijke behandeling van de therapeut door de cliënt rechtvaardigt. Zodra de cliënt heeft ontdekt dat hij zijn onbewuste verlangens heeft gehecht aan de persoon van de therapeut, heeft de therapeut een mogelijkheid om de cliënt de weg terug te laten vinden naar het verborgene<sup>33</sup>. Doel is dat het bewustzijn, dat regulerend van aard is, bij de cliënt dit verborgene kan openleggen en onder controle kan krijgen. Freud zelf zegt daarover het volgende.

“Het probleem is dat het pathogene conflict van een neuroticus niet te vergelijken valt met een normale bewuste tweestrijd. Het gaat hier om een strijd tussen twee machten, waarvan één het bewustzijn heeft bereikt en de ander is verdrongen naar het onbewuste. Daarom kan het conflict niet tot een oplossing komen -de beide machten bevinden zich op een verschillend niveau. Om het conflict tot een werkelijke oplossing te

31. S. Freud, Dynamiek van de overdracht, in: *Sigmund Freud Nederlandse Editie, Klinische Beschouwingen 4*, Meppel, 1992.

32. In dit geval onderscheidt Freud negatieve en positieve overdracht. Daarin gaat het om de overdracht van respectievelijk vijandige en tedere gevoelens. Bij tedere gevoelens gaat het om verdrongen erotische impulsen, bij vijandige om agressieve impulsen. Zie: S. Freud, Dynamiek van de overdracht, in: *Sigmund Freud Nederlandse Editie, Klinische Beschouwingen 4*, Meppel, 1992.

33. S. Freud, Die analytische Therapie, In: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychotherapie und neue Folge*, Frankfurt am Main, 1969.



brengen moet de therapie zich erop richten beide op een zelfde niveau te brengen.

Het gaat er dan om dat het onbewuste bewust gemaakt wordt. Hoe doen we dit? De kennis die de therapeut heeft over de onbewuste roerselen van een patiënt kan deze aan hem mededelen. Maar daarmee heeft de therapeut niet gereikt tot in het onbewuste. Er is daarin weinig veranderd. We moeten ons dit onbewuste topisch voorstellen, en het daar in de herinnering van de patiënt op het spoor komen waar het tot een verdringing is gekomen. Wanneer deze verdringing ongedaan wordt gemaakt, kan het onbewuste bewust worden gemaakt. Hoe moet verdringing worden opgeheven? Hier komt een tweede fase van het therapeutisch proces voor het voetlicht. De eerste fase is het opzoeken van de verdringing; de tweede de bestrijding van de weerstand die aanleiding geeft tot het verdringingsmechanisme.

Dat tweede doet men als volgt: in het therapeutisch proces geraakt men aan situaties waarin het verdringingsmechanisme van de patiënt zich voordoet. Op dat moment houdt men het de patiënt voor ogen. De weerstand die aanleiding geeft tot de verdringing behoort niet tot het onbewuste maar tot het Ik. En dit Ik vormt in de therapie onze bondgenoot. Het Ik vormt onze bondgenoot in een aantal opzichten. Allereerst is ze dat in het streven van de patiënt om weer gezond te worden. Ten tweede bestaat er de hulp van de intelligentie, die vanuit onze duiding ondersteuning ondervindt om het verdringingsmechanisme ook daadwerkelijk waar te nemen. Zo ontstaat er nu een zielestrijd tussen twee motieven: het oude motief dat bestaat uit de wens om een verdringing tot stand te brengen en de nieuwe wens die eruit bestaat de verdringing op te heffen en het conflict in ons voordeel op te lossen.”<sup>34</sup>

Met deze beschrijving van ‘verwerking’ heb ik de drie hoofdconcepten van de psychoanalytische theorievorming omtrent schuld, ‘zelfbestraffing’, ‘verdringing’ en ‘verwerking’ beschreven. Deze drie concepten schetsen de periodes die mensen doormaken wanneer ze met schuld worden geconfronteerd en proberen om met hun ervaringen om te gaan. De drie concepten staan niet los van elkaar, ze hebben alle drie met schuld te maken en duiden op drie dimensies van een proces. Met deze psychoanalytische schets van schuld wordt iets essentieels duidelijk over het proces dat mensen ondergaan als ze de blokkades proberen te overwinnen die door schuldgevoelens bij hen ontstaan. Ten eerste komt dan naar voren dat schuld niet een abstract thema is, maar iets heel concreets, verbonden met bepaalde levenservaringen. Het heeft te maken met specifieke personen die men in het eigen leven ontmoet,

34. Eigen vertaling uit: S. Freud, *Der Übertragung*, in: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, Frankfurt am Main, 1969, college 28.

met een vader en moeder, met situaties van liefde en verlangen, en met onmacht en onvermogen. In die context kan schuld zulke pijnlijke vormen aannemen dat mensen zichzelf geselen door zich steeds hun falen voor de geest te halen, -zoals bij zelfbestrafing. Of mensen gaan op de loop voor hun eigen onvermogen en vluchten ervoor weg, -zoals bij verdringing. Maar steeds wordt duidelijk dat schuldgevoelens zich niet laten tegenhouden. Een schuldervaring is iets waarmee je op een bepaalde manier een verhouding moet vinden, die laat zich niet wegduwen. Een schuldervaring moet worden verwerkt. Wanneer zo'n ervaring de omvang van een trauma heeft aangenomen, van iets groots en bedreigends dat voortdurend en onwillekeurig tot uiting komt, buiten iemands eigen besef om, dan laat de psychoanalyticus zijn cliënten de weg vinden om zelf greep op hun situatie te krijgen. Hij doet dat door ze als het ware in het midden van het universum te plaatsen. In de opstelling van de werkkamer van psychoanalyticus, in het gebruik van de sofa, in de vragen die de psychoanalyticus stelt, in de verhalen en ervaringen die ter sprake komen en de manier waarop daarop weer gereageerd wordt, in alles wordt duidelijk aangegeven: de patiënt staat centraal. Hij of zij is het die greep moet krijgen op de eigen ervaringswereld. Dat valt niet te delegeren, niemand anders kan dat voor hem doen. Bij de patiënt kan zo gedurende de behandeling langzaam de wil groeien om blokkades te overwinnen. Totdat als laatste vluchtmechanisme de mogelijkheid van de overdracht overblijft. En wanneer ook deze blokkade is opgeruimd, wanneer ook het vluchtmechanisme dat overdracht heet, is doorbroken en bewust is gemaakt, dan is duidelijk dat de cliënt op niemand of niets anders meer terug kan vallen dan op zichzelf. Op dat moment ontstaat de situatie die noodzakelijk is om een omgang te vinden met eigen ervaringen: ervaringen die zo hevig en pijnlijk zijn als schuldervaringen soms kunnen zijn.

Met deze beschrijving van de psychoanalytische behandeling van schuldneurosen is een eerste uitzicht gegeven op een doorbreking van de blokkade die schuldgevoelens kunnen opwerpen in de omgang van mensen met zichzelf, met anderen en met de behoeften en verlangens die ze ten aanzien van het eigen leven koesteren.



## HOOFDSTUK 2. SCHULD IN THEOLOGISCH PERSPECTIEF

Het thema schuld is in de christelijke traditie altijd duidelijk zichtbaar aanwezig geweest. Reeds bij aanvang van het verhaal dat binnen die traditie wordt verteld is er sprake van fenomenen als de ‘erfzonde’, van schaamte voor naaktheid, van pijnlijk falen en tekortschieten, van handelingen die de mens littekens in het hart bezorgen omdat ze geschieden voor het oog van God die ze waardeert voor wat ze zijn; tekens van onmacht. Het verhaal dat in de christelijke traditie wordt verteld onthult deze contingente menselijke werkelijkheid, maar is er ook op gericht om een omgang te vinden met de gevoelens van onmacht die voortkomen uit die onthulling van het menselijk zelf.

In dit tweede hoofdstuk wil ik zichtbaar maken hoe de christelijke theologie inzicht geeft in de gestalte van schuld maar ook hoe zij openingen biedt om een constructieve verhouding met schuld te vinden. Ik ga eerst in op het eigene van het theologisch perspectief, vervolgens ontwikkel ik naar aanleiding daarvan een vraagstelling (hoe wil ik vanuit dat perspectief naar schuld gaan kijken?) en tenslotte formuleer ik daar een antwoord op door de belangrijkste aspecten van de theologische bestudering van de schuldproblematiek weer te geven.

### 1. Wat is theologie?

Ter inleiding ga ik eerst in op het perspectief dat de theologie biedt. Daartoe behandel ik drie zaken: het object waarop dat perspectief zich richt (A), de methode die aan het theologisch perspectief eigen is (B), en het zicht dat ontstaat wanneer met die methode naar het object wordt gekeken (C).

#### *A. Het object*

Het object van het theologisch perspectief wordt gevormd door de informatie over de relatie tussen de mens en God zoals die te vinden is in de *loci theologici* -de bronnen of vindplaatsen van theologie. Wat zijn die loci theologici?

Het begrip *locus* is geworteld in het aristotelische concept *topos*, plaats. Dit concept verwijst ernaar dat veel uiteenlopende problemen een gemeenschappelijke oplossingsgrond hebben. ‘Topoi’ zijn principes die een algemene geldingskracht bezitten. Met die principes kan een voorlopig antwoord op zeer uiteenlopende vraagstukken gevonden worden. Het gezag van deze principes is gestoeld op consensus, op de mate waarin mensen aan hen plau-

sibiliteit toekennen. Aristoteles vond in deze principes een centraal ijkpunt voor de argumentatie binnen de speculatieve wetenschappen. Deze topoi ontleen hun eigen karakter aan het feit dat zij op twee manieren een 'vindplaats' zijn. Enerzijds zijn zij een vindplaats omdat ze de bron zijn waaruit het speculatieve denken haar plausibiliteit put, anderzijds zijn ze een vindplaats van thema's die binnen het speculatieve denken gekozen kunnen worden. Deze eigenschap is nog bewaard gebleven in het Engelse woord *topics* maar heeft feitelijk de gehele geschiedenis door het verdere denken over de *loci theologici* beheerst<sup>35</sup>. Binnen de katholieke theologie is Melchior Cano bepalend geweest voor het denken over de *loci theologici*. In zijn theologie gebruikt hij de loci vooral als de formele aanduiding van de bronnen van openbaring, de bronnen waaruit geloofswaarheden af zijn te leiden. Deze bronnen zijn zichtbaar in de traditie, in de gestalten van geloven uit heden en verleden. De christelijke leer, het christelijke geloof, kerkelijke vieringen, algemene concilies en instellingen van het leergezag vormen zulke bronnen van theologie. Zij zijn als zodanig voor ons voorbereid door de stellingnames der kerkvaders en theologen. Zo ontstonden de zogenaamde zeven *loci theologici proprii*. Aan deze zeven loci theologici proprii heeft Cano de *loci alieni* toegevoegd: de filosofie en de historische wetenschap. De verwijzing naar de loci theologici door theologen en de fundering van hun wetenschappelijke argumentatie op deze loci geeft aan dat deze theologische bronnen niet zozeer gekozen zijn vanuit inhoudelijke gezichtspunten, maar ze zijn juist gezagvol omdat ze daarbuiten staan. De loci theologici zijn dus de kennisbronnen van de theologie, ze zijn het materiaal dat voor theologen gereed ligt om uit te putten. De verwerking van dit materiaal levert dan vervolgens de theologische stellingname op<sup>36</sup>.

In het materiaal van deze theologische bronnen bevindt zich een kernboodschap over de relatie van de mens met God. De centrale waarden van de relatie mens-God worden op eminente wijze zichtbaar in het verhaal over het leven en lijden van Jezus. De kernboodschap van dit verhaal wordt binnen de theologie aangeduid met het woord kerygma. De loci theologici zijn op te vatten als pogingen om dit kerygma voor de kerkgemeenschap bloot te leggen<sup>37</sup>. Het kerygma thematiseert dus de loci en komt als zodanig naar voren in het materiaal dat door deze loci theologici geboden wordt. De theologische bronnen zijn daarom op te vatten als tekengehelen die deze verkondiging bevatten. Als zodanig staan ze aan de theoloog ter beschikking<sup>38</sup>.

35. A. Lang, *Loci Theologici*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1961) 1110-1112.

36. A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München, 1925.

37. K. Rahner, *Kerygma* in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1961) 122-126.

38. E. Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, Bloemendaal, 1975.



### *B. De methode*

De theologische bronnen doen zich aan ons voor als tekensystemen, als talige berichten. Het is aan de theoloog om op een bepaalde manier op die tekensystemen in te gaan. Hij doet dat door middel van de hermeneutiek. De hermeneutische methode vormt het instrument van de theoloog en bepaalt de wijze waarop hij reageert op de loci theologici. De hermeneutische methode wordt hier als eerste in algemene termen aan de orde gesteld. Die beschrijving van de hermeneutiek is gebaseerd op de theorie van Ricoeur<sup>39</sup>. Binnen de theologie wordt gebruik gemaakt van een zeer specifieke hermeneutiek die gekleurd wordt door het normatieve van dat theologische perspectief. Daarom wordt vaak gesproken van de theologische hermeneutiek. Deze specifiek theologische hermeneutiek wordt hier ten tweede beschreven.

#### *De hermeneutische methode*

Kern van de hermeneutische methode is de gedachte dat tekensystemen die het materiaal vormen van de loci iets vertegenwoordigen dat als het ware objectief voor ons staat. Dat maakt dat we ons uitgangspunt moeten zoeken in dat objectieve materiaal, in het bericht. Dat bericht bepaalt ons blikveld. Maar berichten zijn niet alleen objectief. Zij staan weliswaar voor ons als materiaal dat we kunnen hanteren en bewerken, maar zij ontlenen hun betekenis ook aan het feit dat ze niet in zichzelf besloten liggen, maar dat ze verwijzen. En naar die verwijzing moet op allerlei manieren gezocht worden. Dat kan op twee manieren gebeuren die met elkaar zijn verbonden, namelijk doordat we proberen te achterhalen waarnaar het bericht oorspronkelijk verwees en doordat we zelf daarover een verklaring afleggen.

Tekens worden ontworpen, en taal wordt uitgesproken in een situatie die in zekere zin uniek en onherhaalbaar is. Zo zijn ook de berichten ontstaan die de loci theologici voor de theoloog vertegenwoordigen. Er spelen drie instanties mee in die berichten en in de uniciteit ervan. Deze drie instanties maken het bericht voor ons in zekere zin 'ondoordringbaar' en 'onherleidbaar'. Het zijn de instanties van 'spreker', 'luisteraar' en 'de wereld waarnaar verwezen wordt'. Het objectieve van het bericht is niet te scheiden van deze drie aanwezigheden, maar bestaat juist bij de gratie ervan. Tegelijkertijd laten deze drie instanties hun resten in het bericht achter. Dat maakt het bericht onaf - iets dat hermeneutisch moet worden afgemaakt<sup>40</sup>.

39. P. Ricoeur, *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Baarn, 1991.

40. P. Ricoeur, *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Baarn, 1991, 64-85.

Aan deze voltrekking kan de individuele theoloog zijn bijdrage leveren<sup>41</sup>. Deze bijdrage wordt voorgesteld door het begrippenpaar 'begrijpen' en 'verklaren'. Dit begrippenpaar loopt parallel aan de polariteit die door het lezen of horen van het bericht in het leven wordt geroepen, namelijk de polariteit tussen het referentiekader van de oorspronkelijke opsteller van het bericht versus het referentiekader van de huidige ontvanger. In de activiteit van het begrijpen ligt het accent op het eerste. Dan is de inzet vooral het afmaken van het bericht via een inleving in het oorspronkelijke referentiekader middels een reconstructie van spreker, luisteraar en wereld waarnaar verwezen wordt. Begrijpen is dan de poging om het bericht in zijn unieke context zoveel mogelijk te herstellen. In de activiteit van het verklaren ligt de klemtoon vooral op het referentiekader van de huidige ontvanger van het bericht. Dan stelt de ontvanger zijn eigen unieke referentiekader in de plaats van het oorspronkelijke unieke referentiekader, van de oorspronkelijke spreker, luisteraar en betekeniswereld vanwaaruit het bericht kon ontstaan, een referentiekader dat nu onbereikbaar is<sup>42</sup>. Verklaren is het gebruiken van een nieuwe unieke context, die van onszelf, zodat het bericht weer tot leven wordt gebracht<sup>43</sup>.

#### Theologische hermeneutiek

De activiteiten begrijpen en verklaren verkrijgen binnen het theologische perspectief een bijzondere lading. De theologische hermeneutiek komt tot verklaringen en beschrijvingen die niet vrijblijvend zijn, maar een zekere normativiteit bezitten. Binnen de theologie wordt duidelijk dat hermeneutiek ook een vorm van handelen is, het taalgebruik dat uit het hermeneutisch proces resulteert wil mensen in beweging zetten, is appellerend. Dit betekent dat binnen de theologie een bijzondere oriëntatie op de hermeneutiek bestaat.

Om welke oriëntatie gaat het hier? In het theologisch perspectief wordt uitgegaan van een wisselwerking van theorie en praxis. Om dit te verduidelijken is het noodzakelijk om aan te sluiten bij een onderscheid dat Aristoteles reeds hanteerde en dat fundamenteel is voor de waardering van de hermeneutiek die ik hier op het oog heb. Aristoteles onderscheidt het schouwend kennen van het praktisch handelen. Binnen het praktisch handelen maakt hij vervolgens onderscheid tussen 'poiesis' en 'praxis'. Poiesis is handelen dat resultaat oplevert, productgericht handelen. Het berust op een 'techne', een kunstleer. Praxis daarentegen is een levensvorm waarbinnen een mens han-

41. A. Fortin-Melkevik, De methodes in de theologie -het interdisciplinaire denken in de theologie, in: *Concilium*. 30 (1994) nr 6, 112-115.

42. P. Ricoeur, *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Baarn, 1991, 131-134.

43. W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley/Los Angeles/Londen, 1985, 69-73.



delt op grond van levenservaring. Zien, nadenken, lezen, leven zijn handelingen die hieronder vallen; ook het hermeneutisch handelen, het begrijpen en verklaren, behoort hiertoe<sup>44</sup>. Poiesis die zich verzelfstandigt ten opzichte van de praxis wordt techniek. Dit onderscheid keert in de moderne filosofie terug. Binnen de theologie bestaat duidelijk overeenstemming over de stelling dat een verzelfstandigde poiesis, een technologie ongewenst is in het toepassen van de hermeneutische methode. Men gaat uit van een wisselwerking van theorie en praxis die zich reeds binnen de hermeneutiek zelf afspeelt<sup>45</sup>.

Vooraf in de activiteit van het verklaren binnen het hermeneutische proces is de theologische normativiteit in het geding; het gaat niet om een vrijblijvende verklaring, maar om een oriëntatie die kritisch is. Dit wordt zichtbaar gemaakt in de taalstructuur van de theologische verklaring. Deze verklaring is gericht op de beschrijving van wat wezenlijk is in de aan de theologie gepresenteerde fenomenen. De wijze waarop zij dit wezenlijke presenteert wordt bepaald door het spanningsveld tussen het al-wel en nog-niet. Wanneer binnen de theologie wordt gezegd dat de mens wezenlijk is aangelegd op vrijheid dan wordt daarmee gezegd dat iets van deze aanleg tot vrijheid zichtbaar is in het feitelijk leven van mensen, maar ook dat deze aanleg zich nog moet vervolmaken. Het wezenlijke is voor de theologische hermeneutiek van begin af aan ook altijd datgene wat nog verwezenlijkt moet worden. Zo wordt het hermeneutisch proces vanuit theologisch perspectief kritisch ingevuld en toegespitst en vanuit deze wisselwerking tussen theorie en praxis kan de inzet van het hermeneutisch handelen dat hier in het focus staat, nader worden bepaald<sup>46</sup>.

### *C. Het perspectief*

De geschiedenis van de theologie is de geschiedenis van het wetenschappelijk verstaan van de dynamische relatie tussen de werkelijkheid van de mens en de goddelijke werkelijkheid. Deze laatste werkelijkheid wordt ervaren en verstaan vanuit een logos, dat wil zeggen vanuit een gezichtspunt dat haar begrijpelijk maakt, een particuliere horizon van intelligibiliteit. De theoloog is degene die de taak heeft om het onbegrijpelijke en het begrijpelijke in onderling verband te brengen, om 'theos' en 'logos' aan elkaar te relateren. Daarvoor is het noodzakelijk dat er een bepaald zicht ontstaat op het godde-

44. E. Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn, 1983.

45. G. Heitink, *Praktische theologie. Geschiedenis-Theorie-Handelingsvelden*. Kampen, 1993, 148.

46. Deze gedachte is bij veel theologen op een eigen wijze zichtbaar. Hier wil ik als voorbeeld verwijzen naar Rudolf Bultmann die het handelingskarakter van de hermeneutiek sterk benadrukt door hermeneutiek intrinsiek te verbinden met verkondiging. Zie: F. Peerlinck, *Rudolf Bultmann als Prediger. Verkündigung als Vollzug seiner Theologie*, Hamburg-Bergstedt, 1970.

lijke, dat wil zeggen, er wordt een zicht op God geboden vanuit het menselijke dat tegenover God mogelijk is.

Ik geef nu allereerst iets weer van de grondstructuur van het theologisch perspectief. Deze grondstructuur is echter in zekere zin een abstractie; er is niet één theologie, maar er zijn véle theologieën. Daarom ga ik ten tweede ook in op twee moderne theologen en het specifieke uitzicht dat zij de theologie toedichten. De weergave van de grondstructuur en de weergave van deze twee theologen kunnen elkaar aanvullen. Zo ontstaat een zicht op de specifieke benaderingswijze die theologen eigen is.

#### De grondstructuur van het theologisch denken

De theologie belicht de werkelijkheid vanuit het opzicht van de verhouding tussen God en mens. Dit betekent dat de mens voor de theologie niet het middelpunt van de werkelijkheid uitmaakt. Maar in de theologie als menselijke onderneming blijft het gegeven dat de mens zich niet in het middelpunt van de werkelijkheid bevindt, toch in het teken staan van de noodzaak om als mens wél een verhouding te zoeken met die werkelijkheid. Theologisch spreken geeft ten eerste een bepaalde analyse van bestaande verhoudingen, en evalueert deze verhoudingen vervolgens vanuit de waarde van decentring.

Volgens het theologisch spreken is de mens niet het middelpunt van de werkelijkheid, maar onderhoudt wél een relatie met die werkelijkheid. Hierdoor wordt met dat spreken een bepaalde visie geboden op het menselijk leven. Die visie wordt bepaald door het spanningsveld tussen het initiatief van de mens en het initiatief van God. Daarin is sprake van een scharniermoment dat wezenlijk is voor theologisch spreken. Waar de verhouding tussen de mens en zijn leven in het teken komt te staan van het feit dat de mens niet het middelpunt van de werkelijkheid is, maar in het licht van God staat, komt deze verhouding in een tegendeel te verkeren<sup>47</sup>. Wat vanuit de mens niet meer mogelijk is, is nog niet afgesloten vanuit God. Contingentie gaat dan door dit licht een uitzicht verlenen op transcendentie, lijden wordt door dit licht iets dat verband houdt met verlossing. Hierin komen ook gegevens tot uiting die het leven, lijden en verrijzen van Jezus Christus tekenen. De solidariteit met de lijdenden, de worsteling met het lijden en de gerechtvaardigde hoop op bevrijding vormen centrale waarden voor de christelijke theologie. Het theologisch perspectief duidt een spanningsveld aan in bestaande verhoudingen en laat vandaaruit een bepaald toekomstperspectief opkomen. Door het blootleggen van dit spanningsveld in bestaande situaties, en door het uitspreken van een toekomstperspectief dat aan dit spanningsveld ontspringt, wordt de huidige werkelijkheid zichtbaar als scharniermoment, als

47. A.-F. Utz, Theologie en sociale wetenschap, in: E. Schillebeeckx (red.), *Theologisch perspectief*, Hilversum, 1960.



iets dat uitzicht biedt. De positionering van het menselijke tegenover het goddelijke is daarvoor essentieel.

Twee visies uit de moderne theologie

Bovenvermelde kenmerken zijn tot op zekere hoogte eigen aan elk theologisch spreken. Het is echter moeilijk om te spreken over 'de theologie' of 'Het Theologisch Perspectief'. Het theologisch perspectief wordt gekenmerkt door een grote mate aan verscheidenheid. Toch zijn er in theologieën vaak ook overeenkomsten te ontdekken, afhankelijk van bijvoorbeeld tijd en plaats. Voor Tracy is een belangrijk gemeenschappelijk kenmerk van de hedendaagse theologie dat God daarin wordt begrepen als de "unieke relationele"<sup>48</sup>.

Het spreken over God is een grondvoorwaarde om oog te krijgen voor de spanningsvelden die de hedendaagse wereld kenmerken en voor het uitzichtbiedende toekomstperspectief. Door dit spreken wordt het mogelijk om een relatie aan te gaan met de werkelijkheid die zich dan in haar religieuze gedaante toont. Daarmee wordt God tegelijkertijd zichtbaar als ultieme rationaliteit. Het gaat om een overmaat, om een ultimiteit, omdat vanuit God mogelijk wordt, wat vanuit de mens niet meer mogelijk is<sup>49</sup>. Zo wordt God - en God alleen- in verband gebracht met alle werkelijkheid, als de oorsprong, instandhouder en einddoel van alle werkelijkheid. In de dimensie van 'overmaat' in de relationaliteit die God voor ons behelst, wordt een visie geboden op de grenzen van menselijke vermogens en op de strekking en de noodzaak van menselijke verantwoordelijkheid. Het tekent de benaderingswijze van de moderne theologie, dat ze juist via het relationele de betekenis van de mens ten opzichte van God wil achterhalen. De moderne theologie wordt wel gekenmerkt door een grote verscheidenheid. Veel theologen kiezen een persoonlijke en specifieke invalshoek om het ultiem-relationele van God voor het voetlicht te brengen. Ik laat op dit punt twee theologen tot spreken komen, namelijk Logister en Schillebeeckx.

Wanneer Logister het spreken over God situeert dan legt hij vooral de nadruk op 'het anders-zijn van God'. Daarin vindt hij het ultieme, de overmaat aan relationaliteit, aan God eigen. Voor hem ligt hier de aanvang van reflectie over God.

Schillebeeckx ziet God vooral als aanbod van louter positiviteit. Daardoor verschijnen negativiteit en structureel geweld aan hem als zaken die door

48. D. Tracy, De terugkeer van God in de hedendaagse theologie, in: *Concilium* 30 (1994) nr.6, 43-44.

49. W. Logister, F. Maas, N. Schreurs, H. Witte, Eschatologie in beweging. Leven en dood in het perspectief van de christelijke hoop, in: W. Logister, K.-W. Merks, H. Vossen, H. Witte (red.), *Twintig jaar ontwikkelingen in de theologie. Tendensen en perspectieven*, Kampen, 1987, 108-131.

de mens bevochten moeten worden. Voor hem vormt dit 'aanbod van positiviteit' een toegangspoort voor het denken over God.

Waar God voor Logister het 'anders-zijn', de 'overmaat' van relationaliteit belichaamt, kunnen ook de grenzen en mogelijkheden van mensen zichtbaar worden. Deze krijgen dan langzaam hun contouren. Met dit spreken over God en mens wil hij de kern aanduiden van theologische reflectie. De verhouding van de mens tot God wordt vaak getekend door de noodzaak dat mensen een streven, een behoefte of verlangen, opgeven om het ongedachte te winnen. Logister zegt daarover het volgende:

"...Direct of indirect moet iedere theologische reflectie recht doen aan de blijvende andersheid van het goddelijke en (parallel daaraan) de onophefbare menselijke contingentie erkennen. Op welke manier gebeurt dat in de christelijke theologie? (...)

In het spoor van het Oude Testament wordt het christelijke *fait primitif* gekenmerkt door een wezenlijk onderscheid tussen het goddelijke en het menselijke/wereldlijke. De andersheid van God staat op de voorgrond. De invalshoek is de mare die van over de grens op ons toekomt. God komt ter sprake vanuit ervaringen die op de grens ontstaan, ervaringen waarin God zich openbaart als de *slechthin Unbedingte* en waarin de mens vooreerst alleen maar de ontvangende of de hoorder is. Daarom ontstaat hier een godsverbondenheid die niet zo maar kan worden uitgedrukt in termen van categorieën van verlangen of doelmatig streven. 'De paradox van de religie is dat zij haar humaniserende functies vervult door ze niet als doel te stellen'. God is hier 'als het excentrisch middelpunt voor het menselijk streven, niet als entelechie'. Het gaat om een religiositeit waarin de mens in een 'excentrische gerichtheid zichzelf vindt in een niet geïntendeerde volkomenheid en eenheid'. Vandaar kan men in de trant van Karl Barth zeggen: 'Wie het subjectieve element te snel veilig wil stellen en bewaren, zal het verliezen; maar wie het opgeeft omwille van het objectieve, zal het behouden'. Juist vanwege haar anders-aardigheid heeft de openbaring de kracht mensen te bevrijden..."<sup>50</sup>

Voor Schillebeeckx betekent de overmaat aan relationaliteit dat de theoloog vooral moet uitgaan van het aanbod van positiviteit die God is. Hij geeft daarmee aan dat alle negativiteit en elk structureel geweld dat in de menselijke relationaliteit aanwezig is ook daadwerkelijk tot het contingente mens-zijn behoren. Hiertegenover profileert zich de kritische kracht van de gods-

50. W. Logister, De vraag naar zin in theologisch perspectief, in: B. Vedder, J. Jacobs, M. van Knippenberg, N. Schreurs, W. Weren (red), *Zin tussen vraag en aanbod*, Tilburg, 1992, 47-48.



dienst: de dienst aan God. Theologie heeft als 'tweede reflectie' op 'wat er in de christelijke geloofsgemeenschappen hier en nu gaande is, beleefd en gedacht wordt' de taak om deze kritische kracht systematisch aan de orde te stellen, maar ook om de verkondiging hiervan voor te bereiden<sup>51</sup>. Theologie is daarmee ook een geloofsdaad. Zo wordt mede door de theoloog achterhaald wat échte relationaliteit betekent -een gerichtheid op de bevrijding uit de lijdensgeschiedenis. Hij verwoordt dit aldus:

"...Maar de God van de christenen is 'geen God van de doden maar van de levenden'. Met andere woorden, dit godsbegrip kent God enkel en alleen positiviteit toe: 'God is liefde', in wezen een promotor van het goede en een bestrijder van alle kwaad. En dan kan voor de godgelovige die God wil navolgen, de oriëntatie voor alle handelen alleen gelegen zijn in promotie van het goed en het verzet tegen het kwaad, onrecht en lijden in al zijn vormen. Deze visie op God, die ons niet gegeven is uit een algemeen godsdiensthistorisch godsbegrip, maar in elk geval vanuit en in Jezus van Nazareth, geeft de christen reeds een zeer bepaald oriënterende richting voor zijn handelen (...). Daarbinnen heeft hij de geloofsplicht om wat goed en waar is voor leefbare menselijkheid te bevorderen en om al wat de mens in zijn lichamelijkheid krenkt, in zijn psychisch leven overbelast, in zijn persoon-zijn verlaagt, door maatschappelijke structuren geknecht, door irrationaliteit een onverantwoord avontuur injaagt, de vrije beleving van zijn godsdienstvrijheid onmogelijk maakt, en tenslotte alwat de rechten van de mens bestrijdt en door arbeidscondities en bureaucratie de mens tot een ding verzakelijkt, metterdaad te bestrijden." <sup>52</sup>

Zo kan via twee invalshoeken, God als de 'anders-aardigheid' en God als 'aanbod van louter positiviteit', zichtbaar worden dat God het ultieme vertegenwoordigt op het gebied van relationaliteit. God is de relationele. Van daaruit verschijnt de relationaliteit aan de mens als opdracht, als iets dat verwezenlijkt en verricht moet worden, maar ook als iets dat tot bescheidenheid en constructiviteit stemt. Het is vooral deze opdracht die in zijn vele implicaties in moderne theologieën voor het voetlicht komt. Binnen het perspectief van de theologieën van deze tijd vormt deze relationaliteit zo een centrale imperatief.

51. E. Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn, 1983, 3.

52. E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 717-718.

## 2. De vraagstelling

Vanuit dit theologische perspectief kan het individuele menselijk handelen op een bepaalde manier verschijnen. Tegenover God als overmaat aan relationaliteit wordt zichtbaar wie de mens is. Niet alleen de grenzen van het menselijk handelen komen voor het voetlicht, maar ook de mogelijkheden. Hiermee wordt een zicht geboden op wat verantwoordelijkheid is. In dit hoofdstuk wil ik het theologische perspectief betrekken op het thema 'schuld'.

De waarde van deze onderneming is in de inleiding van deze dissertatie reeds kort aangegeven. Het thema schuld is daar als problematisch naar voren gekomen, en wel omdat schuld de omgang van mensen met hun leven kan blokkeren. In deze dissertatie heb ik ervoor gekozen om gebruik te maken van perspectieven die deze blokkade kunnen verhelderen en kunnen (helpen) oplossen. In hoofdstuk 1 heb ik gebruik gemaakt van het psychoanalytisch perspectief. Het theologisch perspectief is in dit kader eveneens waardevol.

In dit tweede hoofdstuk ga ik te rade bij de theologie omdat dit perspectief zich nadrukkelijk richt op de voor menselijke communicatie blokkerende werking van grenssituaties waarvan de schuldervaring een voorbeeld is, en omdat ze van hieruit een normerend uitzicht biedt op de wijze waarop deze blokkade kan worden doorbroken. De vraag die voor de exploratie van het schuldthema als leidraad voor dit hoofdstuk zal fungeren, is: Op welke wijze dient volgens het theologisch perspectief de blokkerende werking van schuld overwonnen te worden?

## 3. Wat is schuld vanuit theologisch perspectief?

In deze paragraaf wordt theologisch gereflecteerd over de blokkerende werking van schuld en over de wijze waarop deze blokkade overwonnen kan worden. In de inleiding van dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat schuld in de gehele geschiedenis van de christelijke traditie een belangrijke rol heeft gespeeld. In de verhalen die vanuit die traditie aan ons zijn overgeleverd ligt de christelijke betekenisverlening aan schuld ingebed, en die verhalen staan nu aan ons ter beschikking. Het sacrament van boete en verzoening vertelt zo'n verhaal. Het is van cruciaal belang om te kijken naar het sacrament van boete en verzoening omdat daarin de centrale punten uit de christelijke oriëntatie op schuld verwerkt zijn. Dat sacrament vormt, met andere woorden, voor mij als theoloog een 'locus', een vindplaats voor theologie, en het is nu aan mij om daar hermeneutisch op in te gaan. Zo wordt het mogelijk om de theologische betekenis van schuld te ontdekken.



Welke belangrijke elementen komen er in het sacrament van boete en verzoening naar voren, welke zijn de waarden die daaronder schuilgaan? Het sacrament van boete en verzoening zoals we dat tegenwoordig kennen bevat vijf stappen, namelijk: gewetensonderzoek, berouw, belijdenis, absolutie, en tenslotte penitentie<sup>53</sup>. Dat het sacrament met vijf stappen doorlopen moet worden laat zien dat er binnen de christelijke betekenisverlening geen sprake is van een vastliggende betekenis van schuld. In het doorlopen van de stappen verandert het thema van inhoud. Het is de inzet van dit hoofdstuk die inhoudsverandering te beschrijven. In het doorlopen van de stappen verandert de betekenis van schuld. Aanvankelijk ligt accent met name op de relatiebreuk tussen mens en God. Schuld duidt dan op die relatiebreuk. Schuldgevoelens kunnen zo de aanleiding zijn voor het ontvangen van het sacrament van boete en verzoening. De aandacht verschuift echter. Naarmate men de stadia uit het sacrament der boete doorloopt, oriënteert men zich meer op de mogelijkheden die na de boete ontstaan en de implicaties die hierin zijn gelegen voor het menselijk religieuze handelen. Het verwerven van vergeving en verzoening wordt dan mogelijk. Spilpunt in deze betekenisverschuiving vormt het centrale stadium van de omkeer.

Naar aanleiding van deze stadia in de betekenisverlening aan schuld, is de volgende paragraaf ingedeeld in vier subparagrafen. De eerste subparagraaf behandelt de blokkerende betekenis van schuld, in de tweede subparagraaf wordt het sacrament van boete en verzoening beschreven en de centrale plaats die de omkeer daarin inneemt. In de derde en de vierde subparagraaf komt de overwinning op de blokkerende schuldervaringen aan de orde. Deze overwinning wordt op twee fronten behaald, namelijk door het verwerven van 'vergeving' en door het verwerven van 'verzoening'. De derde subparagraaf gaat in op de betekenis van vergeving, de vierde subparagraaf op de betekenis van verzoening.

### **3.1. Schuld als breuk in de relatie van de mens met zichzelf, met anderen en met God**

De schuldervaring is een pijnlijke ervaring, gestoeld op de waarneming van zonde of op een vermoeden van zonde. Ricoeur heeft in zijn boek 'Symbolen van het kwaad' aspecten beschreven van de verhouding tussen 'schuld' en 'zonde'<sup>54</sup>. Schuld ontstaat waar mensen zich door zichzelf of door anderen veroordeeld weten, vermoeden of voelen. Zo duidt schuld op een breuk in menselijke relaties. Schuldgevoelens doen zich voor naar aanleiding van één of meer specifieke daden, die als zondig ervaren worden. De zonde is een

53. A. Grün, *Sich ändern lernen*, Würzburg, 1992, 37-62

54. P. Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, Rotterdam, 1970.

daad waarmee men de relatie met zichzelf, met anderen en met God schendt. Als daad heeft de zonde een objectiever karakter dan schuld die een subjectieve waardering van zo'n daad inhoudt. Schuldgevoelens kunnen sterk gedomineerd worden door het bewustzijn van de zonde. Mensen weten dan dat ze door de zonde hun relaties met anderen en met God, en tenslotte met zichzelf onder druk gezet te hebben<sup>55</sup>. In de christelijke theologie wordt verband gelegd tussen schuld en deze daad van relatieverbreking.

Ik ga nu kort in op de wijze waarop die relatiebreuk bij drie theologen gestalte krijgt. Het gaat hier om de theologen Tillich, Rahner en Schoonenberg<sup>56</sup>. Bij deze drie theologen wordt vanuit drie verschillende theologische invalshoeken, te weten een existentiële, een ecclesiologische en een scheppingstheologische invalshoek één gemeenschappelijke gedachte zichtbaar: de zonde snijdt de mensen af van God, van anderen en van zichzelf.

De theologie van Tillich is te bestempelen als een sterk 'existentiële' theologie. Hij laat vanuit die existentiële invalshoek zien hoezeer door de zonde een kloof ontstaat tussen het zijn en het niet-zijn, waardoor het niet-zijn de overhand kan krijgen.

De theologie van Rahner is vooral ecclesiologisch gericht. Hij wil laten zien dat achter de zonde een daad van zelfontkenning schuilt; de zonde is een 'neen' dat wordt uitgesproken tegen God, maar daarmee wordt de mogelijksvoorwaarde van dat 'neen' tegelijkertijd ontkend, namelijk de menselijke vrijheid die van God geschonken is. Zo wordt de zonde in consequentie een onmogelijke daad. Wanneer mensen zich zo van God afsnijden, verlaten zij tegelijkertijd ook de gemeenschap van gelovende mensen, een gemeenschap die wezenlijk hun bestaanshorizon uitmaakt. Daarmee is het begaan van een zonde ook iets dat de mens van zichzelf verwijdert.

De theologie van Schoonenberg, tenslotte, is scheppingstheologisch van aard. Hij geeft in zijn theologie aan dat de zonde feitelijk de weigering is om een opdracht aan te nemen, een weigering waarin echter de speciale plaats van de mens in de schepping zichtbaar wordt. Dat de mens überhaupt de mogelijkheid bezit om een zonde te begaan wijst op de bovennatuurlijke dimensie van de mens. Maar daarin schuilt ook iets tegennatuurlijks omdat het in de zonde ook gaat om een zelfontkenning, een ontkenning van wezenswetten.

55. Zie o.a. ook: F. Heggen, *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*, Hilversum, 1988.

56. Ik baseer mij bij de keuze van deze theologen op: M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main, 1982. In dit boek geeft Sievernich een breed overzicht van theologieën over schuld. Met dit brede overzicht wil hij zowel het gemeenschappelijke als de verscheidenheid in de moderne theologie zichtbaar maken. Zijn keuze van theologieën is daarop gestoeld. Rahner, Tillich en Schoonenberg nemen daarin een centrale plaats in; het zijn drie theologen die enerzijds kenmerkend zijn voor de moderne theologie en die anderzijds zeer uiteenlopende invalshoeken bieden.



### *Zonde in de theologie van Tillich*

Wat is zonde? Bij Tillich wordt op een bijzondere wijze zichtbaar dat de zonde een inbreuk is op de relatie van de mens met God. Over welke relatiebreuk gaat het hier? Wanneer Tillich over het probleem van de zonde spreekt, heeft dat bij hem een sterk existentiële betekenis. Als 'existentieel kernbegrip' staat bij hem de term 'vervreemding' centraal. Met deze term wordt zichtbaar gemaakt dat de mens in de zonde van zichzelf is weggedreven; niet alleen van zichzelf, maar ook van anderen en van God. Tillich brengt de daad van de zonde in verband met 'vervreemding'. Hiermee benadrukt hij, dat de mens door deze daad de eigen identiteit is kwijtgeraakt. Dit verlies vormt het centrale ontdekkingspunt in een menselijk leven. Angstgevoel is het eerste signaal dat we als mens te maken hebben met een situatie waarin we onze identiteit aan het verspelen zijn. Dit angstgevoel komt op wanneer we bedreigd worden door het niet-zijn, zoals Tillich dat noemt. Het wijst erop dat we te weinig van onszelf verwezenlijken.

De bedreiging van het niet-zijn geschiedt ook daar waar de menselijke zelfbeaming wordt aangetast. Het menselijk zijn, zowel ontisch als geestelijk, is niet slechts een gave maar ook een opgave. De mens is verantwoordelijk; letterlijk: hij is verplicht te antwoorden, wanneer hem gevraagd wordt, wat hij van zichzelf heeft gemaakt. Hier is de mens zichzelf een rechter en staat tegenover zichzelf. Deze situatie brengt angst teweeg, een angst dat de mens zichzelf uiteindelijk zal moeten verwerpen<sup>57</sup>.

Tillich probeert deze situatie echter zo te beschrijven dat in het identiteitsverlies toch een bepaald perspectief geboden blijft. Voor Tillich sluit het begrip 'vervreemding' een dubbel oordeel in over mensen. Enerzijds is de mens een wezen dat verantwoordelijk is voor zijn mens-zijn en hij put hieruit zijn waardigheid. Anderzijds is de mens niet direct verbonden met zijn wezen, is hij vervreemd van zijn wezen. Binnen deze verhouding wordt duidelijk wat Tillich precies bedoelt met het begrip 'zijn' en met het begrip 'niet-zijn'. Het niet-zijn is afhankelijk van het zijn dat het ontkent. Deze afhankelijkheid bestaat omdat het zijn ontologische prioriteit heeft ten opzichte van het niet-zijn. Het woord niet-zijn wijst dit zelf reeds aan. Er zou geen ontkenning kunnen zijn als er geen bevestiging aan vooraf ging, die ontkend kan worden<sup>58</sup>. Op deze wijze blijft de mens, hoe vervreemd ook van zichzelf, hoe verstrikt ook in het niet-zijn, vanuit de ontologische prioriteit van het zijn altijd contact houden met zijn wezen, en dus met zijn menselijke verantwoordelijkheid.

Op het gebied van schuld hebben deze woorden een verstrekkende betekenis. Als men spreekt over de vervreemding die in schuldsituaties tot uiting komt, moet men tegelijkertijd spreken over datgene wat aan mensen wezen-

57. P. Tillich, *De moed om te zijn*, Utrecht, 1963, 48-49.

58. P. Tillich, *De moed om te zijn*, Utrecht, 1963, 38-39.



lijk is. De gedachte hierachter is dat het menselijk bestaan eigenlijk de essentiële eenheid van beide veronderstelt, maar dat dit soms uit het zicht kan raken. De diepte van de vervreemding, van schuld, behoort volgens Tillich ook altijd onmiddellijk bij datgene (God, zelf, wereld) waarvan men vervreemd is geraakt.

#### *Zonde in de theologie van Rahner*

Wat is zonde? Ook bij Rahner is de centrale betekenis van zonde de breuk in de relatie van de mens met God. Om wat voor relatiebreuk gaat het dan? Bij Rahner krijgt de gebeurtenis van de zonde een sterk ecclesiologische duiding. De zonde tekent de afstand van de mens tot medemensen in het geloof en daardoorheen de afstand van de mens tot God. Waar voor Tillich de term 'vervreemding' in de duiding van de zonde centraal staat, is bij Rahner het kernwoord 'vrijheid'. Zonde is een daad die in vrijheid wordt verricht. Rahner laat zien dat de mens van zichzelf uit op God is gericht. De zonde betekent dat mensen aan deze gerichtheid geen gehoor willen geven. Het is een weigering. Het keuzekarakter hierin vormt het centrale ijkpunt van Rahners theologie. Rahner spreekt daarom vooral over de menselijke vrijheid die deze keuze mogelijk maakt. In zijn theologie tekent Rahner twee consequenties van de zonde. De eerste consequentie is de paradoxale ontkenning van God als degene die de zonde mogelijk maakt, de tweede consequentie is de schade die wordt toegebracht aan de mens als subject van gemeenschap. De beide consequenties vloeien tegelijkertijd voort uit de zonde, en zijn met elkaar verbonden.

Zonde is een paradoxale ontkenning van God. Vrijheid betekent de vrijheid om voor of tegen God te kiezen. In die keuze staat de vrijheid zelf ter discussie. Subjectiviteit kan niet anders gedacht worden dan vanuit een transcendente gerichtheid op God. Daarom kan subjectieve vrijheid, de vrijheid die over het subject als totaliteit gaat, zich alleen voltrekken in een keuze voor of tegen God. Alleen daarin staat het subject als totaliteit op het spel. Vrijheid is de zelfbeschikking van het subject over zichzelf en daarom is het een vrijheid tegenover God<sup>59</sup>.

Vrijheid bevat de mogelijkheid om 'ja' of 'nee' tegen God te zeggen. In deze vrijheid is de transcendentie naar God toe als mogelijkheid gegeven, maar het is ook vrijheid juist omdat het aan de mens zelf is om deze keuze te voltrekken. Daarom staat de mens ook voortdurend voor die keuze. Het is geen keuze 'eenmaal gemaakt en daarmee een voldongen feit'<sup>60</sup>. Omdat het kiezen als daad van vrijheid onlosmakelijk bij het mens-zijn behoort, is het ook een daad die voortdurend verricht moet worden. Binnen dit perspectief verwijst zonde naar de daad van het 'nee' zeggen tegen God, een daad die

59. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wenen, 1976, 107.

60. K. Rahner, *Kerk der zondaren*, Antwerpen, 1951, 16-20.



verleidelijk is. Steeds moet een mens zich tegen deze verleiding teweer stellen<sup>61</sup>.

Als vrij wezen kan een mens zichzelf dus zo ontkennen, dat hij 'nee' zegt tegen God. Vanwege die wezenlijke vrijheid is zo'n 'neen' tegen God iets dat het gehele menselijk bestaan betreft. Zo'n neen tegen God vormt niet louter de morele optelsom van goede en slechte daden, hoewel we de gewoonte hebben om deze daden tegenover elkaar te stellen alsof de totale uitkomst belangrijk is voor de uiteindelijke verrekening van ons leven<sup>62</sup>.

Daarmee ontstaat een paradoxale situatie. Omdat de vrije mens in de zonde tegen God kiest en in die keuze God tegelijkertijd als mogelijkheden-voorwaarde van het 'nee' erkent, is in deze daad van ontkennende vrijheid de werkelijk absolute tegenspraak meegegeven<sup>63</sup>.

De reële mogelijkheid van een absolute tegenspraak in de vrijheid moet worden erkend. Ze kan natuurlijk bestreden of betwijfeld worden. In de alledaagse theologie vindt volgens Rahner deze bestrijding en betwijfeling wel plaats. Wanneer een theoloog stelt dat de oneindige God een 'neen', een verzet tegen de wezensstructuur, slechts waardeert als een eindig fenomeen, is er sprake van zo'n theologische betwijfeling. Men heeft dan geen oog meer voor de transcendentale inzet van menselijke vrijheid. Wanneer we ervan uitgaan dat het inderdaad zo'n contingent gebeuren is: waar verzet zo'n neen zich dan tegen? Hier komt toch wat anders in het vizier: zo'n neen, zo'n eindig fenomeen gaat toch niet over een verzet tegen een ook eindige werkelijkheid? Dan zou Gods wil worden gereduceerd tot een categoriale werkelijkheid. Waar moet de échte vrijheidskeuze dan vandaan komen, indien het christelijk geloof toch minstens de totaliteit van het menselijk bestaan erkent?

De mogelijkheid blijft bestaan om in een vrije maar wezensvreemde omgang met de werkelijkheid het laatste doel van de transcendente achtergrond van die omgang te ontkennen. Zou deze mogelijkheid niet bestaan dan zou de subjectieve vrijheid haar grond verliezen, terwijl het in die vrijheid nu juist om het subject zelf gaat. Wanneer echter de dingen die ons vanuit de transcendente horizon tegemoet treden, ook beroerd worden door deze horizon en wanneer ze zo de concrete werkelijkheid vormen die onze subjectiviteit draagt, dan kan er een vrijheid ontstaan die overkoepelend is, als een horizon, maar die tegelijkertijd innerlijk is aan de dingen<sup>64</sup>.

God wordt tegelijkertijd er- en ontkend in de daad die zonde is. In deze daad vindt dus als consequentie een erkenning en tegelijkertijd een ontken-

61. K. Rahner, *Experiment Mensch*, Hamburg 1973, 24.

62. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wenen, 1976, 108.

63. A. Görres, K. Rahner, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg/Basel/Wenen, 1982, 201-209.

64. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wenen, 1976, 107.

ning plaats van diegene die men zelf is ook al gebeurt dat in vrijheid, of beter gezegd: juist doordat het in vrijheid gebeurt.

Zonde is ook niet te beschouwen als een daad met een slechts louter individuele strekking. De zonde is, zoals gezegd, een vrije keuze, een keuze in vrijheid. Die vrijheid is subjectieve vrijheid, dat wil zeggen niet louter een vrijheid die over het subject als totaliteit gaat, maar evenzeer een vrijheid die over de totaliteit van subjecten gaat. Als vrij wezen is de mens, aldus Rahner, gemeenschapswezen. De mens bezit een vrije verantwoordelijkheid ten aanzien van andere mensen. Zonde is een daad die schade berokkent aan de gemeenschap van mensen, een gemeenschap die zichtbaar wordt wanneer mensen gehoor geven aan hun verantwoordelijkheid in vrijheid. In deze zin heeft de zonde bij uitstek consequenties voor de gemeenschap die de vrijheid draagt, namelijk de kerkgemeenschap. Zonde -'Nee zeggen tegen God'- kenschetsen als een vrije individuele daad is in feite een onmogelijkheid. Zo'n weergave van de zonde is niet alleen een onmogelijkheid omdat ze God vergeet, die deze daad mogelijk maakt, maar evenzeer omdat ze de gemeenschappelijke gevolgen, strekking en inbedding van deze daad vergeet.

Vrijheid is niet zozeer een individueel maar vooral een gemeenschappelijk gegeven. Zonde is daarmee ook een inbreuk op de gemeenschappelijke relatie met God. Hiermee is één richting aangeduid van het individu-overstijgende van de zonde. Een andere richting is als volgt aan te geven: Waar de vrijheid niet zozeer een individueel maar een gemeenschappelijk gegeven is, daar is niet de zonde, maar wel de mogelijkheid een zonde te begaan gemeenschappelijk. De christelijke zondeleer gaat, aldus Rahner, uit van een blijvende collectieve dreiging van de zonde. Daarom spreekt Rahner in dit opzicht over de kerk als 'Kerk der zondaren'<sup>65</sup>. De term 'Kerk der zondaren' verwijst zowel naar de collectieve mogelijkheid om zonden te begaan, als naar de collectieve verwonding, door de zonde toegebracht. De stelling 'De zondaar behoort tot de kerk' moet wél negatief begrensd worden. Degene die de zonde feitelijk verricht heeft, behoort niet meer in de volste zin tot de kerk. Door de zonde heeft men immers een inbreuk verricht op de gemeenschappelijke relatie met God. De kerk blijft echter bij deze concrete daad aanwezig als teken van de blijvende mogelijkheid van verzoening en vergeving, als teken van de mogelijkheid voor de mens de zonde achter zich te laten.

#### *Zonde in de theologie van Schoonenberg*

Wat is zonde? Bij Schoonenberg krijgt de zonde een heel specifieke gestalte. Ook hij ziet de zonde als breuk in de relatie tussen de mens en God. Maar bij

65. K. Rahner, *Kerk der zondaren*, Antwerpen, 1951.



hem komt deze relatiebreuk in een sterk scheppingstheologisch kader te staan, een kader dat kenmerkend is voor Schoonenberg. Bij Schoonenberg gaat het om een ontplooiing van mens en wereld, vanuit God. De zonde vormt een inbreuk op deze ontplooiing, en daarin is het belangrijke karakter van de zonde gelegen. Bij de theologie van Schoonenberg komt ons het beeld voor ogen van een ontplooiing van de relatie tussen mens en wereld. Deze ontplooiing is een appèl aan ons. In dit appelleren, in deze normativiteit uit zich Gods werkzaamheid en in het gehoor geven aan dit appèl kunnen mensen in contact komen met God. De relatie met God ontplooit zich aan de ontwikkeling van de relatie tussen mens en wereld. De definitie van zonde luidt dan: de zonde is een weerstand tegen God in zijn heilshandelen en in zijn schepping en is daarmee tegelijkertijd een vergrijp ten aanzien van mens en wereld. Schoonenberg beschrijft uitvoerig hoe dit plaatsvindt.

De in de schrift meest gebruikte woorden voor zondigen hebben oorspronkelijk de betekenis van 'missen', ze krijgen echter in het tekstverband meestal de morele zin van 'misdoen', tegen iemand misdoen, tegen God misdoen. Weliswaar komt onze gewone bepaling van de zonde als overtreding van Gods 'wet' overeen met wat de bijbel zegt. Maar men moet toch bedenken, dat de wet waarover hier gesproken wordt, door 'Jahweh uw God' is opgelegd. De zonde vindt daarom haar meest geprononceerde gestalte in de afgoderij. De afgoderij wordt als eerste in de decaloog verboden, als eerste door de profeten aan het volk verweten. Hierin hebben andere zonden hun oorsprong. Afgoderij betekent vooral belediging, uitdaging en verachting van Jahweh en heeft het karakter van verbondsbreuk, ja zelfs van echtbreuk tegenover God. Deze oudtestamentische opvatting wordt door het Nieuwe Testament bevestigd, en tegelijk verdiept, omdat Christus de zonde onthult als in laatste instantie gericht tegen het Rijk Gods, tegen Hem zelf en tegen de heilige Geest<sup>66</sup>.

Zo wordt duidelijk hoe bij Schoonenberg zonde een relatiebreuk met God betekent. Met betrekking tot die relatiebreuk benadrukt Schoonenberg twee aspecten van de zonde.

- ① Het eerste aspect is gelegen in het bovennatuurlijke karakter van de zonde. Als relatiebreuk met God draagt de zonde, en vooral de mogelijkheid van de zonde, een bovennatuurlijk karakter. De mens, aan wie het leven der genade is geschonken, kan zondigen doordat hij dat leven onrechtstreeks van de hand wijst: door afval van geloof, door verharding en door een bewust verzet tegen Gods uitnodiging tot een inniger leven met Hem. Maar ook wanneer hij zondigt binnen het bereik van de tussenmenselijke betrekkingen, raakt dit zondigen de dialoog tussen God, die zijn genade schenkt, en de mens, die haar ontvangt. Daarom kan de mens het leven der genade door een

66. P. Schoonenberg, *Mysterium Salutis*, Hilversum, 1968, 15.

dergelijke zonde verspelen. Het spreekt vanzelf dat dit niet alleen binnen de kerk van Christus mogelijk is, maar overal waar God zijn genade schenkt. Aan elke mens wordt krachtens de algemene heilswil van God op een of andere wijze genade aangeboden; in elk geval is ieder mens in de orde der genade opgenomen en tot een bovennatuurlijk einddoel bestemd. Daarom heeft de zonde in onze wereld altijd een bovennatuurlijk karakter; ook wanneer zij volgens haar inhoud natuurlijk kan worden genoemd is zij toch bovennatuurlijk als (negatief) antwoord op een bovennatuurlijke begenadiging<sup>67</sup>.

② Het tweede kenmerk van de zonde is volgens Schoonenberg dat de zonde ook een vergrijp is tegen de 'wezenswetten' van de natuurlijke en bovennatuurlijke werkelijkheid. Deze 'wezenswetten' mogen niet essentialistisch worden opgevat. Het gaat erom dat een mens niet te maken heeft met een werkelijkheid, die hij tegenover zichzelf kan plaatsen en waaraan hij vervolgens normen kan aflezen. De mens staat middenin die werkelijkheid. De zonde betekent eigenlijk een schending van de normen die in de concrete wereld van schepping en verbond gelden. Het is geen schending van wetten die slechts op stenen tafelen aan ons zijn gegeven of hoe dan ook van buitenaf aan onze werkelijkheid zijn opgelegd. Zonde is niet gericht tegen Gods wil over onze werkelijkheid, maar tegen Gods wil en wijsheid die in onze werkelijkheid tot uitdrukking komen. De zonde is niet in eerste instantie een ingaan tegen zogenaamde 'positieve wetten', maar het ingaan tegen 'wezenswetten' der natuurlijke en bovennatuurlijke werkelijkheid en pas tegen positieve wetten voorzover deze door die wezenswetten gerechtvaardigd zijn. Maar ook bij deze formulering dreigt een misverstand, het misverstand van het 'essentialisme'. De mens is niet slechts in een werkelijkheid geplaatst waaraan hij zich moet conformeren, hij is zelf de top der werkelijkheid en draagt in zichzelf de opdracht om 'over de aarde te heersen', met andere woorden, haar op te bouwen en gestalte te geven, ja om zichzelf op te bouwen en gestalte te geven<sup>68</sup>.

Op grond van zijn vrijheid heeft hij vooral de opgave om zich in de geschiedenis vorm te geven, de wereld te ontplooien en zin te zoeken. In dit perspectief is zonde niet slechts de weigering om op schepping en heil in te gaan, maar ook de grote weigering om zelf normatief en zingevend werkzaam te zijn. Deze weigering betekent ten diepste: een weigering zichzelf te zijn, een weigering anderen te accepteren en een ontkenning van God. Het gaat hier om een onttrekking aan verantwoordelijkheid. In die onttrekking is volgens Schoonenberg de essentie van de zonde gelegen.

67. P. Schoonenberg, *Mysterium Salutis*, Hilversum, 1968, 15.

68. P. Schoonenberg, *Mysterium Salutis*, Hilversum, 1968, 17.



Veel theologen zoeken in het denken over schuld en zonde een uitgangspunt voor de uitwerking van hun theologie. Daarom worden juist in het denken over deze twee thema's essentiële beslissingen genomen. Via deze thema's is het ook mogelijk om theologieën ten opzichte van elkaar te positioneren. Sievernich doet dit in zijn proefschrift 'Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart' met moderne theologieën<sup>69</sup>. In dat proefschrift zijn onder andere de hiervoor beschreven theologieën van Tillich, Rahner en Schoonenberg verwerkt.

Kenmerkend voor de moderne theologie, vooral voor de theologie van na de Tweede Wereldoorlog, is de nadruk op de dubbelzinnigheid van de waarneming van schuld en zonde. De gedachte dat schuld wijst op een breuk in de relatie met mijzelf, met anderen en met God, wil nog niet zeggen dat het hier gaat om iets ondubbelzinnigs. Het is moeilijk om een onderscheid te maken tussen échte schuld en aangeprate schuld. Een aantal moderne theologieën gaat uitgebreid in op dit punt<sup>70</sup>, maar het is vooral de feministische theologie geweest die heeft laten zien hoe schuldgevoelens structureel in mensen een onechte identiteit kunnen verankeren. Juist voor vrouwen wordt het moeilijk of onmogelijk gemaakt om te ervaren wie zij werkelijk zijn. De ervaring van een ontrouw aan henzelf, aan anderen en aan God is heel vaak een valse ervaring, een ervaring die vrouwen tot object maakt en die hen waarden moeten doet accepteren die aan hen niet eigen zijn<sup>71</sup>. Vanuit deze gedachte wordt het bijna onmogelijk om échte schuld nog van valse schuld te onderscheiden, omdat het maken van zo'n onderscheid vereist dat men in een vast contact staat met degene die men wezenlijk is. Maar de schuldervaring verwijst tegelijkertijd naar het concrete feit dat men dit contact heeft verloren. In deze situatie zijn mensen kwetsbaar en onzeker en het is intrinsiek eigen aan de schuldervaring dat de mogelijkheid van misbruik in deze situatie steeds is meegegeven. De moderne theologie waarvan de feministische theologie een exponent is, heeft laten zien dat het thema schuld vaak door dubbelzinnigheid beheerst wordt en dat de schuldervaring veelal een onbetrouwbare ervaring kan zijn. Dan kan het schuldthema zich voordoen in een situatie waarin men feitelijk wordt misbruikt, terwijl men zelf het ver-

69. M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main, 1982.

70. Dit kenmerk is vooral zeer direct zichtbaar bij de theoloog Jacques Pohier. Zie: J. Pohier, *God in fragmenten*, Hilversum, 1986.

71. Er zijn veel Feministisch-theologische geschriften waarin wordt beschreven hoe deze ervaring zich voordoet in het leven van veel vrouwen, en hoe ingrijpend deze ervaring is. Ik wil hier exemplarisch een aantal belangrijke feministisch-theologische werken noemen. M. Daly, *Women and the Catholic Church*, in: R. Morgan (red.), *Sisterhood is powerfull*, New York, 1970; M. Daly, *Voorbij God de Vader*, Amersfoort, 1983; R. Radford-Ruether, *New Women/New Earth: sexist Ideologies and human Liberation*, New York, 1975; R. Radford-Ruether, *Sexism and Godtalk. Toward a feminist Theology*, Boston 1982; M. Grey, *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition*, Londen, 1989.

moeden heeft een zonde te hebben begaan<sup>72</sup>. Wanneer gezegd wordt dat schuld verwijst naar een breuk in de relatie van de mens met zichzelf, met anderen en met God dan gaat het niet om een ondubbelzinnige relatie, maar om een relatie die moet worden afgetast en onderzocht. De opbrengst van moderne theologische inzichten bestaat uit het appèl om het thema schuld en in het verlengde daarvan het sacrament van de boete vooral vanuit deze mogelijke dubbelzinnigheid te beoordelen.

### 3.2. Het sacrament van boete en verzoening

Het sacrament van boete en verzoening is in de loop der eeuwen van karakter veranderd<sup>73</sup>. Binnen de grote lijnen van de geschiedenis die dit sacrament doormaakt zijn twee belangrijke processen te onderscheiden<sup>74</sup>. Er is sprake van een eerste periode (ruwweg de eerste vier eeuwen van de kerk) waarin het sacrament van de boete langzaam wordt ingeschaald en verwerkt in de hiërarchische structuur. Vervolgens bestaat er een tweede grote periode waarin de biecht zich steeds meer ontwikkelt van een openbare aangelegenheid tot een private boetedoening (van 400 tot heden).

In de eerste eeuwen van het christendom kende de kerk geen individuele biechtvader. Wel bestond er een vorm van openbare boeteviering. Men vatte de gemeenschap op als de concrete plaats van de zondevergeving. Zonde betekende in die tijd vooral een zonde ten opzichte van elkaar, van de leden van de gemeenschap. Daarom was het belangrijk dat men die zonde voorlegde aan de gemeenschap. Wie een zware zonde beging stelde zich met die daad buiten de gemeenschap, excommuniceerde zichzelf. Tegenover deze toestand fungeerde de gemeente als de vergevende, de herstellende instantie; zij was degene die de penitent weer kon opnemen.

In de vierde eeuw werd de bisschop-biechtvader degene aan wie de functie van binden en ontbinden toekomt. Er werd in de kerk lange tijd gediscussieerd over de vraag of het überhaupt mogelijk is om iemand, die in de doop had gekozen voor Christus en daarna deze belofte of keuze had verzaakt, weer in de gemeenschap terug te nemen. Maar ondanks de argu-

72. In verzet tegen deze dynamiek waaraan ook de theologie in belangrijke mate kan deelnemen, leggen veel theologen de nadruk op de waarde van partijdigheid en solidariteit, tegen de stroom van onderdrukking-door-schuld in. Naast feministisch-theologen spelen (andere) bevrijdingstheologen als Metz hierin een belangrijke rol. Zie bijv. J.-B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz, 1968; J.-B. Metz, *Theologie over de wereld*, Brugge, 1970; J.-B. Metz, *Erlösung und Emancipation*, Freiburg, 1973; J.-B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1980.

73. J. van Laarhoven, Een geschiedenis van de biechtvader, in: *Tijdschrift voor theologie*, 7 (1967) 375-422.

74. A. Grün, *Sich ändern lernen*, Würzburg, 1992 37-42.



menten van de rigoristen (zoals bijvoorbeeld de novatianen) werd de praxis aangenomen om zondaars opnieuw te accepteren. Voorwaarde was wel dat de zondaar een schuldbekentenis aflegde tegenover de bisschop. Het concilie van Nicea (325) bevestigde dat de bisschop, na onderzoek, tot filantropie kon besluiten. De berouwvolle zondaar werd dan in de gemeenschap der boetelingen opgenomen en moest openlijk boete doen. Voor de duur van de boeteperiode was het verboden om een huwelijk aan te gaan of te consumeren. Na de voltrekking van de boete werd de zondaar weer publiekelijk opgenomen in de kerkelijke gemeenschap. Een hiërarchische leiding van het boete-instituut, die reeds sluimerde in de tweede en derde eeuw, werd in deze vierde eeuw expliciet.

De openbare kerkelijke boetepaxis werd geleidelijk aan verdrongen door de privébiecht. In de vijfde eeuw komt onder paus Leo I de privébiecht uitdrukkelijk in het vizier. Men mag geen openbare boete meer eisen van de gelovigen. In dit tijdsgewricht wordt het voldoende geacht indien zij hun gewetensschuld aan de priesters bekend maken door een geheime belijdenis. Op het vierde concilie van Lateranen (1215) werd de eigen pastoor als biechtvader aangewezen, en wel exclusief: hij alleen heeft in de parochie de (biecht)jurisdictie. Hij moet zelfs verlof geven voor de geldige biecht elders.<sup>75</sup> De plaatselijke biechtvader is de beslissende man in het parochieleven van de twaalfde en dertiende eeuw. Later, tijdens de periode van de Contrareformatie wordt de biecht benadrukt als zielzorgmiddel. Daarop zijn van grote invloed geweest het concilie van Trente en de gedachtenwereld die heerste in de Societas Jesu. Sinds de zeventiende eeuw tot het midden van de twintigste eeuw zijn er geen nieuwe aspecten in het beeld van de biechtvader die de sacramentele zondenvergeving bemiddelt. Wel neemt tegen het einde van de negentiende eeuw en in de twintigste eeuw de frequentie van de biecht sterk toe. Als Pius X in 1910 de regelmatige communiegang propageert heeft dit als effect dat daarmee ook de biechtfrequentie toeneemt. De biecht werd in die tijd gezien als noodzakelijke voorbereiding op de communie. Er is terecht gesteld dat in de hele kerkgeschiedenis niet zo vaak is gebiecht, als in de periode tussen 1910 en 1970.

Zo kent de geschiedenis van het sacrament momenten die gekenmerkt worden door herbezinning en hervorming. Duidelijk wordt hoe de openbare boeteviering zich ontwikkelt tot de privébiecht. Tegenwoordig bestaat ook de mogelijkheid van de openbare boeteviering<sup>75</sup>. Het gaat dan wel om iets heel anders dan de oud-kerkelijke openbare boeteviering. In de kerkelijke theologie ligt echter nog sterk de voorkeur bij de privébiecht.

75. K. Walf, *Einführung in das neue katholische Kirchenrecht*, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1984, 162-163.

Ik wil nu zicht krijgen op de kernwaarde van de christelijke omgang met schuld door in te gaan op de bestanddelen en de vruchten van het sacrament van boete en verzoening. Het *sacrament van boete en verzoening* zoals we dat momenteel kennen bezit een aantal vaste bestanddelen. Deze bestanddelen zijn: het gewetensonderzoek, het berouw, de belijdenis, de absolutie en de genoegdoening.<sup>76</sup>

— Het gewetensonderzoek. Gewetensonderzoek betekent dat ik voor mezelf, voor anderen en voor God treed zoals ik ben. In deze ontmoeting komen allerlei dingen in mij op waarvan ik me moet afvragen: ben ik daarmee ontevreden; waar kloppen er dingen niet met mij? Het gaat hier om het opwerpen van een biechtspiegel waarin ik mijzelf kan zien. Deze spiegel moet gezien worden als een hulp om het eigen leven bewuster onder de loep te nemen en problemen ter sprake te brengen. Daarbij doen zich vragen voor die een verschillende uitwerking hebben. Het gaat hier speciaal om die vragen, die bij mij een bepaalde onrust opwekken. Deze onrust is een teken dat ik nog eens nader naar de inzet van deze vragen moet kijken.

— Het berouw. Bij een werkzame ontvangst van het sacrament der boete behoort het berouw. Bij het gewetensonderzoek ben ik dingen op het spoor gekomen die me verontrusten. Sommige dingen leren mij in welke richting ik mezelf kan verbeteren. In dit leerproces neem ik afstand van dingen die ik niet goed doe of nog niet goed doe. Van bepaalde zaken heb ik spijt; van dingen die ik gedaan of nagelaten heb. Daarbij hoort dat ik aangeef dat deze zonde, dit verzuim verkeerd was. Het concilie van Trente definieert berouw als een zielepijn, een afschuw over begane zonden, een afschuw met de intentie in de toekomst niet meer te zondigen. Deze definitie is in de kerkgeschiedenis fundamenteel gebleven. Berouw betekent dus vooral dat men de schuld bekijkt en er afstand van neemt. Men rekent zich schuld aan en men bekent ze in de belijdenis vervolgens aan zichzelf en aan God.

— De belijdenis. Bij het sacrament der boete behoort een bekentenis van de zonden. Daarin moet ik echter niet alleen die zonden bekennen. In het verlengde van die bekentenis moet ik ook mijn leven schilderen, de moeilijkheden en problemen die zich in mijn bestaan voordoen. Hier ligt de kans om aan God mijn leven te vertellen, met al mijn schuldgevoelens daarover. Dit kan ook op momenten dat mijn aandeel daarin niet precies te destilleren is. Alleen wanneer ik over mijn leven praat, en niet wanneer ik het verzwijg, worden dingen duidelijk. Wanneer ik iets vertel aan een ander word ik gedwongen om preciezer en intensiever in te gaan op mijn dwalen. Spreken objectificeert en geeft me de mogelijkheid om echt op de dingen te reageren.

— De absolutie. Het sacrament van boete en verzoening loopt vervolgens uit op het verlenen van de sacramentele absolutie. Dat is de absolute toezegging

76. Johannes Paulus II, *Verzoening en bekering*, Roermond, 1985, 77-81; Nationale Raad voor de Liturgie, *Orde van dienst voor boete en verzoening*, Hilversum, 1976, 12-14.



van God dat we zó, zoals we zijn, ook met onze schuld, zijn aangenomen en geliefd. Ik ervaar mezelf vaak genoeg als onacceptabel. Wat ik dan nodig heb is om aan den lijve te ondervinden dat God mij liefheeft, dat ik onvoorwaardelijk word aangenomen, en dat ik recht heb om te leven. De absolutie wil me bevrijden van een knagend verleden zodat ik me aan het heden kan wijden. Het steeds maar herhalen van zonden is een teken van ongeloof ten aanzien van Gods vergevende macht. Wanneer God mij vergeeft dan ben ik van mijn schuld bevrijd en dan moet ik me daar ook niet meer om bekommeren.

– De penitentie. Het is van belang om de vervreemdheid in de relatie, waardoor de schuld, de kloof is ontstaan, op te geven en te leven vanuit het hart, vanuit het innerlijk, vanuit een gewonnen verbondenheid met God. Om dat te bereiken zijn concrete stappen noodzakelijk waarmee de nieuwe houding geoefend wordt. De biecht wil me helpen, om samen met de biechtvader de te nemen stappen te achterhalen en in een verbintenis vast te leggen. Zo leer ik een nieuwe oriëntatie hanteren. In het sacrament van boete en verzoening krijgt dit gestalte doordat de priester aan de biechteling een genoegdoening, een ‘boete’ of ‘penitentie’ oplegt.

Naast over de bestanddelen van de biecht kan ook gesproken worden over de vruchten van de biecht, over wat er in de biecht gewonnen wordt. Deze vruchten kunnen als volgt beschreven worden.

– Aandacht en bewustwording. Het sacrament van boete en verzoening zorgt ervoor dat mensen hun leven met extra aandacht onder de loep nemen. Zo worden ze gevoelig voor de motieven en thema's die in hun leven spelen. In dit opzicht is het sacrament van boete en verzoening voor mensen een manier om zorgzaam met zichzelf om te gaan. Zij praten tegenover de biechtvader en tegenover God over hun leven en daarin komt bloot te liggen wat belangrijk is en wat niet. In dit proces van verheldering en zelfverheldering wordt ook duidelijk hoe de stand van zaken is op het gebied van relaties. Dit is heel persoonlijk. Wanneer ik biecht wordt voor mij duidelijk hoe ik mij verhoud ten opzicht van mijzelf, ten opzichte van belangrijke mensen die om mij geven en hoe mijn relatie is met God. Wanneer er obstakels zijn in deze relaties dan worden deze zichtbaar als ik mij met groeiende aandacht richt op de analyse van mijn leven. Het besef van deze stand van zaken groeit en neemt duidelijker contouren aan naarmate er meer stappen worden gezet in het sacrament van boete en verzoening. Het sacrament van boete en verzoening is in deze zin een middel om te leren aandachtig te leven, met concentratie op die dingen die in een leven écht belangrijk zijn

– Vergeving en verzoening. In het sacrament van boete en verzoening worden vergeving en verzoening voelbaar gemaakt voor de mens. In wezen zijn alle kerkelijke sacramenten aanrakingsrituelen. De kerkvaders stellen dat we in het sacrament worden aangeraakt door Jezus' hand. De aanraking die gesymboliseerd is in het sacrament van boete en verzoening vormt een

teken voor een mens die door onderzoek en zelfonderzoek bij zichzelf een zonde heeft ontdekt en die het niet kan opbrengen om zichzelf te vergeven. De aanraking geeft aan dat de mens niet alleen is. De zonde isoleert. Wanneer ik een grote schuld op me heb geladen merk ik dat ik er op de een of andere wijze niet meer bijhoor. Vaak sluit ik dan ook mezelf buiten, voelend onwaardig te zijn ten opzichte van anderen. Maar zonde en schuldgevoelens zijn nooit helemaal een zaak voor mij alleen, want met de zonde doe ik ook kwaad aan de zaak van anderen en aan de zaak van God. Zo is ook vergeving niet een zaak van mij alleen. Andere mensen blijven daarin hun eigen verantwoordelijkheid houden en ook God blijft een eigen rol spelen. Ik kan mij vergeving daarom nooit geheel toe eigenen, noch kan ik vergeving rücksichtslos afwijzen. Ik kan het eigen voorbehoud loslaten wanneer ik ervaar dat anderen mij weer naar zich toe trekken en dat God mij weer aanneemt. Het sacrament breekt als aanrakingsritueel door de fundamentele eenzaamheid van mensen heen.

☞ De omkeer. Tussen aandacht en bewustwording enerzijds en verzoening en vergeving anderzijds ligt de omkeer als vrucht van het sacrament van boete en verzoening. Het doel van dit sacrament is uiteindelijk gelegen in de omkeer. Met omkeer bedoel ik hier *een relationeel proces waarin sprake is van een omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld*. In het Grieks wordt dat relationele proces 'metanoia' genoemd. Een belangrijke lading van deze metanoia wordt gevormd door het begrip 'omdenken'; anders gaan denken, met andere ogen tegen het leven aankijken. Dat betekent vooral dat ik in mijn denken ruimte geef aan mezelf en aan anderen en dat ik me openstel voor God. Het is van belang de vervreemding die door de zonde heerste, op te geven. Er zijn concrete stappen nodig om vorm te geven aan de nieuwe levenshouding. De betekenis die schuld eerst had en die destructief was, wordt nu omgezet in een betekenis die zinvol is en constructief. Nu gaat het om iets dat als signaal een bron kan zijn en vruchtbaar gemaakt kan worden. Daarmee wordt de zonde op haar kop gezet. Dat is metanoia; het omdenken, het veranderen van een betekenis.

☞ De vruchten van het sacrament die ik hier heb beschreven zijn niet gebonden aan een specifieke stap of een specifiek bestanddeel. Zij worden in het doorlopen van het sacrament verworven. Enerzijds is het zo dat ze tot op zekere hoogte elkaars voorwaarde vormen: aandacht en bewustwording vormen de voorwaarde voor omkeer, omkeer vormt de voorwaarde voor vergeving en verzoening. Anderzijds is het zo dat iedere stap of bestanddeel uit het sacrament een 'keerpunt' bevat. Ieder bestanddeel is zo ingericht dat er een bekerende werking van uitgaat, dat wil zeggen dat er een aandacht en een bewustwording ontstaan en dat daarin het inzicht over verzoening en vergeving groeit. De omkeer vormt het scharniermoment tussen de aandacht en bewustwording enerzijds en de ervaring van verzoening en vergeving anderzijds. Zij vormt een centraal scharniermoment in het geheel van het



sacrament, tegelijkertijd moet zij in ieder bestanddeel van het sacrament opnieuw gewonnen worden. Voor de meeste auteurs is het belangrijkste moment in de vijf stappen van het sacrament van boete en verzoening het moment waarop deze omkeer definitief eigen is.<sup>77</sup> Dat is het moment waarop de betekenisverlening onomkeerbaar een spil vindt. Dat wat eerst blokkerend was en louter negativiteit, verandert dan in het tegendeel en levert vruchten op voor de menselijke persoonlijkheid. Deze spilpositie wordt duidelijk weergegeven door het woord 'metanoia'. Vóór dit moment werd het denken over schuld beheerst door het duister van de zonde. Na de metanoia wordt er een nieuw perspectief geboden waarin het besef niet meer wordt overheerst door de zonde maar door de mogelijkheden die ontstaan. Waar eerst de relatie-breuk met mijzelf, met anderen en met God centraal staat, komen nu de begrippen vergeving en verzoening in beeld. Deze begrippen geven niet alleen het herstel van de relatie aan maar brengen hierin nieuwe elementen in. Het gaat niet om een terugkeer maar om een omkeer, niet om het terughalen van de toestand van vóór de zonde, maar in en door de metanoia is de toestand zo veranderd dat deze is vernieuwd en onvergelijkbaar met wat was. Daarom staat het stadium van de omkeer zo centraal. De betekenis van schuld is dus geen statische betekenis maar een dynamische. Ze verglijdt en verandert afhankelijk van het stadium waarin ik mij bevind in de omgang met die schuld. Het verwerven van de metanoia is maatgevend. Voor het moment van omkeer betekent schuld iets geheel anders dan na de omkeer.

Het sacrament der boete staat zo in het teken van het leven, sterven en verrijzen van Jezus Christus. In het sacrament van boete en verzoening wordt de onomkeerbare en verzoenende kracht van Jezus ervaarbaar, voortkomend uit het paasmysterie. Hij is iemand die de macht heeft om te oordelen, maar die daarom niet zozeer komt om te oordelen, maar om te vergeven en te bevrijden. Het is deze geschonken kracht die het sacrament van boete en verzoening tekent, en die daarvan een keerpunt maakt<sup>78</sup>.

In subparagraaf 3.1. werd schuld beschreven vanuit het standpunt van vóór de omkeer. In de nu volgende subparagrafen 3.3. en 3.4. komt de nieuwe betekenis aan de orde; de betekenis van schuld na de omkeer. Deze betekenis wordt overheerst door de begrippen 'vergeving' en 'verzoening'. Elk van deze begrippen geeft een aspect aan van de nieuwe betekenis van schuld en van het nieuwe uitzicht dat daarin geboden wordt. Het aspect van de vergeving wordt in subparagraaf 3.3. beschreven en het aspect van de verzoening komt aan de orde in subparagraaf 3.4.

77. Zie daarvoor onder andere: A. Grün, *Sich ändern lernen*, Würzburg, 1992, 45-57; B. Fraling, *Geistliche Erfahrungen machen*, Würzburg, 1992, 73-96.

78. Johannes Paulus II, *Verzoening en bekering*, Roermond, 1985, 66.

### 3.3. Schuld en vergeving.

Er bestaat een verband tussen schuld en vergeving, een verband dat oplicht in de betekenis die in de christelijke traditie aan schuld wordt toegekend. De christelijke omgang met schuld is namelijk gericht op de ontdekking van de relationele lading van schuld; na deze ontdekking wordt vergeving mogelijk. Een zinsnede uit het Onze Vader geeft dit pregnant aan: 'Vergeef ons onze schuld zoals wij ook aan anderen hun schuld vergeven'. In de ontdekking van onze schuldigheid, die een eenzaamheidservaring is, ontdekken we iets dat op dat moment aan ons vreemd is, namelijk dat we altijd al met anderen verbonden waren. Deze verbondenheid is verworteld in ons bestaan en onlosmakelijk, en toch kunnen we haar schenden. Ze komt tot uitdrukking in de stelling: 'Ik doe mezelf geen pijn omdat ik teveel om anderen geef en ik doe anderen geen pijn omdat ik teveel zelfrespect heb'. Zo zit veel menselijke relationaliteit in elkaar. Deze verbondenheid geeft aan dat we niet louter en alleen maar congruent met anderen leven<sup>79</sup>. Dat we niet naast anderen leven, maar dat onze levens onlosmakelijk in die van anderen grijpen. Maar vaak ontdekken we dat pas nadat we anderen pijn hebben gedaan. Pas dan ontdekken we dat we daarmee onvermijdelijk ook onszelf hebben gekwetst. Aangezien dit een ontdekking van onze relationaliteit is komen we daar niet meer uit zonder anderen. Van nu af aan zullen we de ander nodig hebben en zullen we het nodig hebben dat we er voor anderen zijn. Na deze ontdekking van onze relationaliteit hebben we allereerst iemand buiten onszelf nodig. Dat is het waar het begrip 'vergeving' naar verwijst<sup>80</sup>.

De eerder genoemde stadia van het sacrament der boete zijn gericht op het aankijken van de ander, op het zó herkennen van die ander dat er in het laatste stadium een vergeving ontstaat. Deze vergeving vormt de aanvang voor échte relationaliteit. In elk stadium van het sacrament gaat het niet alleen om aankijken maar ook om een contact met anderen buiten mij. Of het nu gaat om het gewetensonderzoek, het berouw, het voornemen of de belijdenis, het gebeurt altijd ten aanzien van de ander. Die ander wordt in het eerste stadium van het gewetensonderzoek gebruikt als spiegel en antwoordt in de latere stadia. Cruciaal is het besef van relationaliteit, het besef van de ander nodig te hebben om er zelf uit te komen, een besef dat tijdens de stadia groeit. Parallel hieraan groeit het besef dat schuld en verantwoordelijkheid niet tot jezelf beperkt blijven. Het verlangen naar vergeving dat opkomt

79. Het sterkste beeld van louter congruent leven ben ik tegengekomen op een dierenshow: allerlei honden, katten en konijnen die afzonderlijk in hokken opgesloten zijn. Ze kunnen elkaar niet zien of aanraken. Zij zijn slechts samen met de andere dieren voorzover ze zich in een ruimte bevinden. Ze hebben echter geen contact met elkaar.

80. J. Jülicher, *Zoals ook wij vergeven. Vergeving van zonden na Vaticanum II*, TFT, Doctoraalscriptie Dogmatiek, Tilburg, 1991.



tijdens de reflectie op schuld is een signaal van dit toenemende relationele besef. Ze is echter pas ervaarbaar als deze relationaliteit is omgezet in een vast handelingsvoornemen en als er iets van dit voornemen is uitgeprobeerd. En vooral: het gevoel voor relationaliteit kan pas ervaren worden nadat die relationaliteit onherroepelijk is gemaakt door de omkeer. Vergeving is dan ook niet een momentane ervaring alleen, maar resulteert ook in een proces waarin het leven wordt herschikt. Het leven krijgt een nieuwe oriëntatie op een zin en verantwoordelijkheid waarin anderen, waarin God onherroepelijk als toetssteen verweven zijn.

Tegelijk wordt door het gewetensonderzoek, door berouw, en door de belijdenis, merkbaar dat we door goed over onze eigen schuld na te denken, ons ook verbinden met de schuld en de fouten van anderen. Herman Hesse heeft eens gezegd: 'Wat niet in onszelf aanwezig is, daar kunnen we ons ook niet over opwinden'. Als we ons aan iemand ergeren, dan ergeren we ons vaak aan onszelf. De ander appelleert aan iets in onszelf dat we nog niet hebben geaccepteerd. Maar niemand kan zichzelf zó precies kennen, dat hij of zij alles in zichzelf accepteert. We bezitten allemaal blinde vlekken voor onszelf. Daarom hebben we andere mensen nodig die ons daarop opmerkzaam maken. De ander vormt een belangrijke bron van zelfkennis; als we ons opwinden over anderen beseffen we vaak wel dat we op iets in onszelf zijn gestoten waarmee we nog niet zijn verzoend. Het sacrament van de boete is er steeds op gericht ook dit aspect in het menselijk bewustzijn te verankeren. Daarom ontwikkelt ieder stadium van het sacrament zich in een dialogvorm, in een gesprek met onszelf, met anderen en met God. Dat het begrip vergeving steeds opduikt in het denken over schuld duidt erop dat in dat begrip 'vergeving' de drie bewegingen samenkomen van zelfacceptatie, het dóór anderen geaccepteerd worden en het accepteren ván anderen. Door deze drie bewegingen ontstaat vergeving. Vergeving wordt voelbaar, en dat gevoel overvalt ons als we beseffen dat we het nodig hebben om met onszelf te leren leven en om onszelf te leren vergeven en samen met anderen te leven en anderen te vergeven.

### **3.4. Schuld en verzoening**

Naast vergeving vormt ook verzoening een kernbegrip in de theologische reflectie over het sacrament van boete en verzoening. Het begrip verzoening draagt een andere betekenis dan vergeving. Mensen kunnen in het leven iets van zichzelf, of anderen, of de wereld verliezen en dit na een zelfoverwinning weer terug krijgen. Het begrip verzoening geeft aan dat in dit weerterug-krijgen een andere relatie schuilt dan de oorspronkelijke relatie. Verzoening geeft aan dat de herwonnen relatie veel inniger is geworden en dat partners elkaar door het verlies heen meer genaderd zijn. Verzoening ver-

wijst naar het feit dat beide partners daarin zijn veranderd. En deze laatste verandering maakt de centrale betekenis uit van verzoening. Verzoening wijst op situaties waarin mensen zich ontwikkelen, waarin ze verder komen dan waar ze tot dan toe waren<sup>81</sup>. Verzoening betekent een stap verder. Verzoening betekent uiteindelijk dat we onszelf zó ontwikkelen ten aanzien van God en ten aanzien van anderen dat het voor hen mogelijk wordt dat ze naar ons toekomen<sup>82</sup>.

Op welke wijze krijgt nu deze verzoening gestalte bij de drie theologen die al aan de orde zijn gekomen in paragraaf 3.1.? In die paragraaf werd duidelijk dat de zonde een relatiebreuk met God teweegbracht. Verzoening is te zien als een bepaalde overwinning van die relatiebreuk. De drie theologen Tillich, Rahner en Schoonenberg laten ieder vanuit hun eigen theologische invalshoek, respectievelijk een meer existentiële, een meer ecclesiologische en een scheppingstheologische invalshoek, zien hoe deze verzoening tot stand komt.

#### *Verzoening in de theologie van Tillich*

Verzoening betekent dat we onszelf zó ontwikkelen ten aanzien van God en ten aanzien van anderen dat het voor hen mogelijk wordt naar ons toe te komen. Bij Tillich wordt deze verzoening vooral duidelijk vanuit haar existentiële betekenis. In zijn theologie staat centraal dat zich bij mensen een notie ontwikkelt van de moed om te accepteren dat men wordt aanvaard, ondanks alle schuld, alle fouten en tekortkomingen. Bij Tillich krijgt het begrip verzoening betekenis vanuit de spanning die inherent is aan het menselijk bestaan, een spanning die hij via het schuldbegrip op het spoor was gekomen. Hij wijst erop dat mensen via schuld kunnen ontdekken dat het menselijk bestaan nog niet direct en volledig gecorrumpeerd is. Deze ontdekking maakt het voor mensen mogelijk om ondanks de schuld te accepteren dat men aanvaard wordt. Maar, zo zegt hij er direct bij, hiervoor is moed nodig.

Voor de moed om zichzelf, ondanks de angst voor schuld, te accepteren zoals men is, moet men een sprong in het diepe maken. Voor deze sprong is vertrouwen nodig, en voor dit vertrouwen is moed nodig: de moed van het vertrouwen. Deze moed is geworteld in de persoonlijke, volledige en onmiddellijke zekerheid der goddelijke vergeving. Er is geloof in vergeving aanwezig in alle gestalten die de moed om te zijn kan aannemen. De moed

81. A. Grün, *Sich ändern lernen*, Würzburg, 1992, 22;

A. Grün, *Verwandlung. Eine vergessene Dimension geistliches Leben*, Mainz, 1993.

82. Verzoening is daarmee niet zonder meer een vooraf gegeven grenzeloze mogelijkheid. Een aantal uiterste consequenties van verzoening worden afgetast in: F. Van Iersel, Vergeving van oorlogsmisdaden in praktisch-theologisch perspectief, in: F. Van Iersel (red.), *Religie, Geweld, Verzoening*, Baarn, 1995.



om te zijn is de moed om zichzelf te accepteren, is de moed om zichzelf geaccepteerd te weten, ondanks het vermoeden dat men inacceptabel is. Aanvaarden dat men aanvaard wordt, ofschoon men onaanvaardbaar is, daarop berust de moed om te vertrouwen. Beslissend voor deze zelfbevestiging is dat zij onafhankelijk is van elke morele, intellectuele of religieuze voorwaarde: het is niet de goede of de wijze of de vrome die aanspraak heeft op de moed te aanvaarden dat hij aanvaard is, maar zij die in al deze kwaliteiten tekortschieten en de mogelijkheid openhouden dat zij onaanvaardbaar zijn. Dit betekent echter niet dat men zichzelf als zodanig, als tekortschietend, accepteert. De moed om te zijn is geen rechtvaardiging van de toevallige eigen individualiteit. De moed om te zijn is een paradoxale daad, waarin wij aanvaard worden door dat wat ons individuele zelf oneindig te boven gaat<sup>83</sup>.

De vervreemding waarnaar schuld verwijst treft mensen weliswaar in al hun dimensies, maar niet totaal. Er blijven in het leven wezenlijke en authentieke elementen bestaan, en op die elementen kan het schuldbesef zich oriënteren. Schuld wijst erop dat de mens contingent is. Maar een besef van deze contingentie toont aan dat het contingente niet op zichzelf staat, maar met het ideaal verbonden is, en dat er een spanningsveld is tussen het tekort en het ideaal. Verzoening tussen beide betekent niet het verliezen van een contingentiebesef, het betekent niet een terugkeer naar de toestand van onschuld van voor de zonde, het betekent juist de onmogelijkheid van die terugkeer. Verzoening betekent dat tekort en ideaal met elkaar moeten leven en verheven kunnen worden tot transcendente eenheid. Het leerproces waarin de mens verzoend raakt met zichzelf, met anderen en met God levert het vermogen op om te vertrouwen zonder het eigen schuldbesef te ontkennen. Deze verzoeningsdaad is daarmee onomkeerbaar. Maar tegelijkertijd geeft deze verzoeningsdaad aan dat er hard gewerkt moet worden om de blokkades in relaties, die door de zonde ontstaan zijn, uit de weg te ruimen.

#### *Verzoening in de theologie van Rahner*

Verzoening is een stap vooruit, het is een ontwikkeling in de relatie met God en in de relatie met andere mensen, waardoor het voor hen mogelijk wordt ook een toenadering tot ons te zoeken. Bij Rahner krijgt deze verzoening vooral een ecclesiologische betekenis. Verzoening verwijst naar de ontwikkeling van het menselijke vermogen om 'in vrijheid de juiste keuze te maken'. Daarmee is verzoening een heilsdaad die van God uit al reeds verricht is, omdat deze mogelijkheid als geschenk van God altijd al aanwezig was. Teken hiervan is het bestaan van de kerk, van het volk van God. Verzoening betekent eigenlijk dat een mens instemt met dit aspect van het menselijk

83. P. Tillich, *De moed om te zijn*, Utrecht, 1963, 142-143.

bestaan. Daarmee is verzoening ook noodzakelijkerwijze een toenadering tot de kerkelijke gemeenschap. Voor Rahner duidt verzoening op een leerproces waarin de mens leert in vrijheid te kiezen vanuit de toezegging van heil in de kerkelijke gemeenschap.

Verzoening betekent voor Rahner vooral een stap vooruit in de persoonlijke ontwikkeling van mensen in een toenadering tot de kerk, die ook een kerk der zondaren is<sup>84</sup>. Deze term 'kerk der zondaren' geeft aan dat niet het verzet tegen de zonde de belangrijkste inzet is, maar de verzoening, de uiteindelijke bevestiging van het eigen menselijke bestaan. Verzoening is hiervoor een goed woord omdat in deze ontwikkeling een verbeterd zicht ontstaat op Gods vergeving. God heeft de mens vergeving toegezegd. Deze belofte is belichaamd door de kerk. Rahners visie op verzoening is vooral georiënteerd op deze belofte die gestalte krijgt door de kerkelijke gemeenschap.

Christenen zijn niet te beschouwen als louter individuen die op deze of gene wijze geconfronteerd worden met God. Christenen zijn niet louter te beschouwen als individuen die begenadigd zijn omdat ze steeds de sacramenten kunnen ontvangen. Christen-zijn verwijst niet naar een specifiek gedeelte van de mensheid, maar juist naar een bredere dimensie van het menselijk bestaan. Overal waar de mens het leven accepteert, zich overgeeft aan Gods onbegrijpelijkheid, overal dus waar hij de gave aanvaardt die hem bovennatuurlijk geschonken is om zich in liefde en trouw te investeren in de toekomst van mensen, overal waar deze dingen gebeuren voltrekt zich de heils- en openbaringsgeschiedenis van God zelf. En de kerk, als uitdrukkelijke heilsgeschiedenis, en de sacramenten vormen afgebakende momenten van die heilsgeschiedenis. Deze heilsgeschiedenis is algemeen en collectief, het is een geschiedenis van de mensheid. Ze is met Jezus Christus in een eschatologische, onomkeerbare fase terechtgekomen. De kerk vertegenwoordigt de blijvende aanwezigheid van het heil, een vrucht die niet meer tenietgedaan kan worden. Het is een middel waarmee God zijn heilsaanbod historisch en maatschappelijk tastbaar maakt; het is het meest fundamentele sacrament. Zo gezien vormt de kerk een teken, ze is de historische verschijningsvorm van de zelfmededeling van God die zal zegevieren. Ze is niet alleen het teken van een aanbod dat openblijft of een vraag die God aan zijn schepselen stelt. Het gaat hier om een vraag die haar positieve antwoord, haar bevestiging zelf teweegbrengt. Op die wijze is de kerk een teken, een teken van werkzame genade<sup>85</sup>.

De verhouding van de individuele mens met de kerkelijke gemeenschap vormt de spil en de ondergrond van verzoening. Sacramenten zijn als tekens van verzoening intrinsiek verbonden met de kerkelijke gemeenschap

84. K. Rahner, *Kerk der zondaren*, Antwerpen, 1951.

85. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wenen, 1976, 397.



In dit leerproces is God reeds dichterbij tot de mens gekomen<sup>86</sup>. De kerk symboliseert dit. Van verzoening is sprake wanneer de mens het van zijn kant aandurft om nader te komen tot de kerkgemeenschap en tot God. Hierbij is het van belang dat de mens op een juiste wijze, dit is in vrijheid, leert kiezen voor degene die deze vrijheid mogelijk heeft gemaakt. Het gaat om de vrije keuze voor God. Deze vrijheid in deze keuze vóór God onderscheidt zich van de keuze tegen God. Rahners visie op de zonde heeft duidelijk gemaakt dat de zonde een keuze is tegen God en een keuze tegen het eigen bestaan van de mens. Het is een vrije keuze tegen degene die de vrijheid heeft mogelijk gemaakt. Verzoening betekent dat de mens heeft leren omgaan met deze vrijheid en geleerd heeft vrij te kiezen. Verzoening is binnen Rahners theologie een verzoening met deze vrijheid. De sacramenten geven aan dat deze verzoening een realiteit is, zij weerspiegelen dat God zich opent en zich altijd opengesteld heeft voor de mens<sup>87</sup>.

#### *Verzoening in de theologie van Schoonenberg*

Op het moment van verzoening ontwikkelt de mens zich zó dat het voor God en voor andere mensen mogelijk wordt om ook toenadering te zoeken. Schoonenberg richt zich vooral op de scheppingstheologische betekenis van deze daad van verzoening. Volgens hem wordt de mens verzoening geschonken als deze leert dat er een 'ondergrens' is in het denken over het menselijk bestaan. Belangrijk is dat mensen ontdekken dat het niet de schepping is die ze zondig maakt of de zonde van Adam en Eva. Mensen worden volgens Schoonenberg zondig, wanneer ze instemmen met de zonden van anderen, of wanneer ze medeplichtig zijn aan zonden. Wanneer een mens dit ontdekt dan heeft hij oog gekregen voor 'de gesloten benedengrens van zijn denken naar God toe'<sup>88</sup>.

“ De benedengrens is de beperking en eindigheid van het schepsel zelf, kwantitatief en kwalitatief. Jan Lambrecht zegt terecht: ‘Schepping of schepsel zijn betekent beperking, onvolmaaktheid, gebrek, toeval, ongeluk, geen perfecte orde of regelmaat’. Inderdaad, het schepsel heeft niet de heelheid die aan de schepper zelf eigen is. Het heeft ook niet de doorzichtigheid voor zichzelf die tot Gods wezen behoort. Daarom blijft het ervaren van de creatuurlijke beperking altijd beklemmend. Het wordt dit des te meer, naarmate wij gaan beseffen dat de beperktheid van het

86. A. Görres, K. Rahner, *Das Böse, Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg/Basel/Wenen, 1982, 219-220.

87. K. Rahner, *Kerk en Sacramenten*, Hilversum/Antwerpen, 1963, 12-72.

88. P. Schoonenberg, *Ons denken naar God, Gods komen tot ons*, In: F. Vosman (red), *Denken naar God toe*, Baarn, 1992, 152.

schepsel zich niet tot de mogelijkheid van leed en zonde beperkt, maar zich in het feitelijke bestaan toont.”<sup>89</sup>

Belangrijk is dan ook hoe wij in ons denken de betekenis van God ten aanzien van schuld verwoorden. Daarin moeten we de juiste begrippen gebruiken. Het gaat om een rem op ons denken; want wij kunnen God niet verheerlijken om het leed en de zonde die in zijn schepping aanwezig zijn. Maar wij mogen God wel verheerlijken om de overwinning daarvan. Een overwinning die van God afkomstig is, die we van Hem krijgen en verhopend. Daarmee raken we aan de bovengrens.

“Het besef dat God zich juist door zijn volheid aan de overzijde van onze grens bevindt, opent ons voor de boodschap dat (platonisch gesproken) het allesoverstijgende Ene ook het uitstromende Goede is, dat (schriftuurlijk gesproken) de Zijnde ook de Komende is, dat de volheid Gods in Christus lichamelijk wil wonen en in de Geest ons wil vervullen, dat de God van het begin steeds op weg is om aan het einde alles in allen te zijn. Zo opent ons denken en leven naar God ons voor zijn komen tot ons.”<sup>90</sup>

Nu denken we ten volle naar God toe, want de grens is open. En in ons denken naar God toe, komt God ook tot ons.

“God is ‘boven’, maar dat niet alleen, Hij komt ‘van boven’ naar ons. Dit heb ik voorbereid door (tegen de gangbare scholastieke opvatting in, maar in gezelschap van anderen) te verdedigen dat niet alleen het schepsel een reële relatie tot God heeft, maar dat omgekeerd God zelf reëel op ons betrokken is, of liever zich op ons betreft. Ik zal u niet vermoeien met een nadere uitleg van deze bewering, noch met een bewijs hiervoor. Liever wil ik naar voren brengen dat elke reële relatie (dus niet bijvoorbeeld een relatie van gelijkheid, die alleen in het denken van de toeschouwer bestaat) met een beweging samenvalt. Op het niveau van ons persoon-zijn beleven wij een relatie als een uitgaan naar een ander, een binnentreden in een levenssfeer van de ander, een zich verbinden met de ander in ons werk of in ons hart. Zulke relaties ontstaan niet automatisch: ze worden aangeboden en ontvangen, ze brengen een verbintenis tot stand die van buiten wordt aangegaan. Het aanbieden is een actieve beweging, maar het zich openen voor het aanbod ook. Zo mogen we zeggen dat wederkerige relaties worden aangedaan doordat personen zich

89. P. Schoonenberg, *Ons denken naar God, Gods komen tot ons*, in: F. Vosman (red.), *Denken naar God toe*, Baarn, 1992, 151-152.

90. P. Schoonenberg, *Ons denken naar God, Gods komen tot ons*, in: F. Vosman (red.), *Denken naar God toe*, Baarn 1992, 152.



naar elkander bewegen. En ze blijven op zulke zelfbewegingen berusten. Personen komen tot en bij elkander, ze worden voor elkaar tegenwoordig, met een tegenwoordigheid die niet eens en voor altijd gegeven is, maar waarin ze zich kunnen bewegen naar elkander toe.”<sup>91</sup>

Nu is de betekenis van afgesloten-zijn veranderd in het opkomen van mogelijkheden. Alles wat ons in de traditie van geloofservaringen wordt aangereikt, wordt in negatieve begrippen uitgezuiverd. Daardoor ontstaat de mogelijkheid om in het denken over God in te gaan op de beelden die naar het oneindige verwijzen. Het zicht op God als concurrent kan in deze denk-beweging omslaan in een zicht op God als schepper. Verzoening wordt zo een begrip dat verwijst naar het dóórbreken van die beelden in het kennen en het handelen van mensen. Dat wil zeggen dat het begrip verzoening verwijst naar momenten waarop we vanuit God de bevestiging ontvangen van het feit dat we werken aan de ontplooiing van de relatie tussen mens en wereld. Om normatief en zingevend bezig te zijn moeten we ook de bevestiging ontvangen dat het in ons handelen gaat om een getoonde verantwoordelijkheid en om zin. Een erkenning dat we goed bezig zijn. Waar het gaat om verzoening kan dit worden opgevat vanuit het signaal van deze bevestiging.

De basisstructuur van theologieën over schuld wordt gevormd door de begrippen ‘zonde’, ‘omkeer’ en ‘verzoening’. Zonde is het beginpunt: de zonde maakt inbreuk op onze relatie met God en op de verhouding die we met nabije anderen en met onszelf hebben. De omkeer maakt dat deze situatie in haar tegendeel verandert, en dat het verlies een winst kan worden, een opbrengst kan hebben. De verzoening vormt het eindpunt in het theologisch denken over schuld. Met het begrip verzoening wordt aangegeven wat precies de winst, de opbrengst is van de omkeer. Verzoening betekent in de theologie de uitkomst van een leerproces van mensen in hun relatie met God en met anderen, een proces waarin voor God en voor andere mensen de mogelijkheid ontstaat om naar ons toe te komen. Deze basisstructuur is duidelijk zichtbaar aanwezig in de theologieën van Tillich, Rahner en Schoonenberg<sup>92</sup> die hier exemplarisch aan de orde kwamen. Zij geven ieder op hun eigen wijze de heilsbetekenis weer van het begrip verzoening. Van de aspecten van schuld die ervaarbaar worden in het sacrament der boete is het aspect verzoening cruciaal. De ervaring van verzoening geeft aan dat het sacrament een heilsmiddel. Wanneer mensen het sacrament der boete onder-

91. P. Schoonenberg, *Ons denken naar God, Gods komen tot ons*, in: F. Vosman (red.), *Denken naar God toe*, Baarn 1992, 146.

92. M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main, 1982.

gaan, blijkt dat schuld van aard kan veranderen zodat niet langer de zonde centraal staat maar het heil. Het sacrament getuigt van een vooruitgangsgeloof, van het geloof in een mensheid en een wereld die kunnen werken aan een sterkere relatie met God. In het kader van het sacrament der boete kan schuld in het teken komen te staan van die vooruitgang.

Verzoening is echter geen eenrichtingsbeweging. Verzoening is niet iets dat de enkeling vanuit zichzelf tot stand kan brengen. Verzoening is, veel meer nog dan vergeving, iets dat ons overkomt. Iets waarvan we tot onze verbazing merken dat het nog mogelijk is. Verzoening met God en met onszelf vormt de grondexistential van het christelijk bestaan. Door de zonde is tussen mens en God een kloof ontstaan die de mens op eigen kracht niet kan overbruggen. Omdat de mens deze onbereikbaarheid van God niet alleen kan doorbreken, moet God daarin ook een initiatief nemen en zich toekeren naar de mens.

In elk stadium van het sacrament moeten mensen een bepaald inzicht verwerven over de betekenis die schuld op dat moment in hun leven heeft. Als dat inzicht ontstaat is het van belang dat daarover wordt gesproken en dat er vorm aan wordt gegeven. Door de eigen inzichten op die manier te uiten worden ze onherroepelijk gemaakt en zo wordt de eigen ontwikkeling door het sacrament vastgelegd. Mensen hebben dit nodig, steeds waar het gaat om een leer- en groeiproces. Als iemand serieus wil ophouden met roken dan zal hij dat ook vertellen aan zoveel mogelijk mensen in zijn omgeving. Door dit uitspreken wordt de belofte tot onthouding bindend en onherroepelijk en tegelijkertijd wordt ze sociaal bevestigd als een stap voorwaarts.

Na het stadium van de omkeer in het sacrament is de betekenisverlening aan schuld veranderd. Het schuldbesef wordt niet meer overheerst door de gedachte aan de zonde. De zonde betekende een relatiebreuk tussen mensen en God. Na de omkeer is de betekenis van schuld in het teken van verzoening komen staan. Dat wil zeggen dat de relatie tussen mensen en God wordt bevestigd en als dragend wordt ervaren. Als schuld primair wordt bekeken vanuit die relatie, verandert ook haar betekenis. En het feit dat verzoening uiteindelijk de opbrengst vormt van het sacrament der boete geeft aan dat die relatie tussen mensen en God primair komt te staan. Dit betekent niet dat schuld wordt weggeredeneerd of dat de mogelijkheid van schuld na het moment van omkeer helemaal is uitgebannen. Het gaat erom dat het verlangen om te leren bij mensen blijvend is verankerd, ook of juist ten aanzien van schuld. Dat betekent dat zij in de manier waarop zij met schuld omgaan, stap voor stap vooruitkomen en dat ze die stappen onherroepelijk en bindend maken. Bij hen moet de wil ontstaan zichzelf definitief te (ver)beteren.

Verzoening wordt niet ineens verworven. Verzoening vormt een blijvend proces in de relatie van mensen met zichzelf, anderen en God. Het is een leerproces, een gang die mensen steeds hebben te gaan wanneer ze iets van schuld ervaren. Dit leerproces brengt niet in directe zin verzoening met God



tot stand. Verzoening kan, zoals gezegd, niet vanuit de enkeling alleen tot stand kan komen. Het leerproces maakt de uiteindelijke verzoening mogelijk maar dwingt ze niet af. In het leerproces leren mensen zich zo op te stellen dat het voor anderen en voor God mogelijk wordt om naar hen toe te komen. Maar ook in de verhouding tussen datgene wat een mens zelf kan doen en datgene waarvoor hij de vrije toenadering van anderen nodig heeft zit een spanning. Schuld kan mensen leren met deze spanning te leven.

### HOOFDSTUK 3. SCHULD VANUIT POIMENISCH PERSPECTIEF

In dit hoofdstuk worden de inzichten uit de beide vorige hoofdstukken met elkaar verbonden en ten nutte gemaakt voor de poimeniek. In hoofdstuk 1 is schuld zichtbaar geworden als een thema dat verbonden is met concrete levenssituaties, een thema dat zó pijnlijk is dat mensen er ofwel voor weglopen ofwel door voortgedreven worden. Maar tevens is duidelijk geworden dat schuldervaringen verwerkt moeten worden.

In hoofdstuk 2 kwam schuld naar voren als iets dat verwijst naar de situatie waarin mensen zich hebben afgesloten van relaties met zichzelf, met anderen en met God. Toch werd ook duidelijk dat mensen naar aanleiding van schuldervaringen tot 'omkeer' kunnen komen en dan iets nieuws kunnen ontdekken omtrent die schuldervaringen. De ontdekkingen uit beide vorige hoofdstukken zijn van belang voor de pastorale omgang met mensen die met schuldervaringen kampen en de waarden die daarin nagestreefd moeten worden. Daarover gaat dit derde hoofdstuk.

Het hoofdstuk is ingedeeld in vier paragrafen. In de eerste paragraaf wordt gepoogd het eigene van de poimeniek te achterhalen; welke algemene invalshoek biedt de poimeniek ons? In de tweede paragraaf wordt vanuit die poimenische invalshoek een vraagstelling ontwikkeld met betrekking tot het thema 'schuld'. In de derde paragraaf wordt gepoogd het thema schuld vanuit de poimeniek hermeneutisch te exploreren en te achterhalen welke waarden in het thema schuld vanuit dit perspectief centraal staan. Tenslotte wordt in de vierde paragraaf een poimenische methode over schuld ontwikkeld, een methode gericht op de omgang met schuld die vanuit poimenisch perspectief gewenst is.

#### 1. Wat is poimeniek?

Met welke specifieke bril kijkt de poimeniek naar fenomenen? Hoe verschijnt het object aan de poimeniek? De poimeniek vormt een wetenschappelijke subdiscipline van de praktische theologie. De wetenschapsbeoefening van de poimeniek wordt dus voor een belangrijk deel bepaald door het praktisch-theologisch kader. Daarom ga ik in deze paragraaf eerst in op het bredere perspectief van de praktische theologie. Vervolgens plaats ik het poimenisch perspectief in het licht van deze beschrijving.



### 1.1. De praktische theologie

Ik zal het praktisch-theologisch perspectief hier kenschetsen op dezelfde wijze als ik het psycho-analytisch perspectief in het eerste hoofdstuk en het theologisch perspectief in het tweede hoofdstuk heb beschreven. Dit betekent dat eerst het object van de praktische theologie aan de orde komt (A), vervolgens de methode (B), en tenslotte het perspectief dat vanuit de praktische theologie wordt ingenomen.

#### *A. Het object*

Het object van de praktische theologie laat zich via twee invalshoeken benaderen. In de eerste invalshoek staat de verhouding tussen formeel en materieel object centraal die kenmerkend is voor de praktische theologie. De tweede invalshoek gaat op materieel en formeel object afzonderlijk in. Samen leveren deze invalshoeken een adequate beschrijving op van het wetenschappelijk object van de praktische theologie. Omdat in het vorige hoofdstuk het formele object al aan de orde is geweest, ga ik vanuit de tweede invalshoek alleen nog in op het materiële object.

Het formele en materiële object van de praktische theologie

In hoofdstuk twee is reeds het één en ander beschreven van het theologisch perspectief in het algemeen. Wat daar werd gesteld over de theologie geldt voor een belangrijk deel ook voor de praktische theologie. Dat wil zeggen dat de loci theologici op een bepaalde wijze het object vormen van de praktische theologie. De praktische theologie vertegenwoordigt namelijk een theologisch perspectief. De betekenis van het woord 'theologisch' krijgt hiermee een dubbele betekenis. Ten eerste verwijst dit begrip naar een overkoepelende aanduiding van alle theologische disciplines. 'Theologisch' geeft dan het overstijgende, het gemeenschappelijke element aan van deze disciplines. Echter, dit overstijgende en gemeenschappelijke element bestaat niet los van deze disciplines, want er is niet zoiets als een 'overkoepelende theologie'. De werkelijkheid wordt theologisch benaderd vanuit een historisch, een systematisch en een praktisch gezichtspunt. De theologische perspectieven die hieruit ontstaan zijn steeds gebonden aan hun specifieke disciplinaire invalshoek. Gemeenschappelijk is het concrete theologische moment binnen deze disciplines, een moment dat aan deze disciplines is gebonden. Zo'n moment vormt in wezen het vorige hoofdstuk dat feitelijk geen algemeen-theologisch hoofdstuk is, maar een theologisch hoofdstuk binnen een praktisch-theologische studie. Dit verschijnsel wordt binnen de theologische disciplines gewaardeerd vanuit de gedachte dat de disciplines formeel overeenkomen en materieel van elkaar verschillen. Theologie bestaat niet als overkoepelend perspectief, los van haar disciplines, maar is slechts in en door die disciplines aanwezig. Dat wil zeggen dat deze discipli-

nes specifieke dimensies blootleggen van één en hetzelfde, namelijk van hetgeen door het formeel object wordt gedefinieerd. Ze maken iets zichtbaar van de werkelijkheid die aanwezig is in de loci theologici.

Men kan dit ook op een andere manier uitdrukken. Het formele object is het formele gezichtspunt waardoor de theologie in het algemeen en de praktische theologie in het bijzonder zich onderscheiden van niet-theologische werkelijkheidsbepalingen. Dit formele object wordt gevormd door de loci theologici, de vindplaatsen van theologie, zoals die in het vorige hoofdstuk zijn beschreven: de bronnen, de traditie en de gestalten van geloven uit heden en verleden. Het materiële object geeft het eigene van de praktische theologie weer ten opzichte van andere theologische vakken. Dit materiële object wordt hier gevormd door 'het religieuze handelen van mensen', meer specifiek door de religieuze communicatie. Binnen het praktisch-theologisch perspectief wordt dus gekeken naar het religieuze handelen van mensen vanuit een oriëntatie op de vindplaatsen van theologie.

Het materiële object van de praktische theologie

Vanuit het praktisch theologisch perspectief wordt gekeken naar het religieuze handelen van mensen. Maar hieraan moet onmiddellijk iets worden toegevoegd. Religieus handelen is altijd een gesitueerd handelen, het speelt zich nooit af in een contextvrije situatie. Het religieuze handelen waarop de praktische theologie zich richt, speelt zich af binnen de context van de christelijke kerk. Deze situering van het religieus handelen in de context van de christelijke kerk komt enerzijds voort uit de historische ontwikkelingsgang die de praktische theologie gemaakt heeft, anderzijds uit de gedachte dat het religieuze handelen van mensen binnen de context van de westerse maatschappij altijd op enigerlei wijze verankerd is in christelijke instituties van heden en verleden en noodzakelijkerwijze vandaaruit moet worden begrepen. Voorwaarde voor de vorming van een dergelijke opvatting over de situering van het religieuze handelen van mensen is een onderliggende ecclesiologie, waarin de kerk als in een voortdurende wisselwerking met de moderne maatschappij wordt opgevat<sup>93</sup>. Deze wisselwerking tussen kerk en maatschappij is fundamenteel voor het praktisch theologisch perspectief. Zonder zo'n onderliggende ecclesiologie loopt de praktische theologie het gevaar haar object te reduceren, dat wil zeggen het religieuze handelen van mensen vast te zetten binnen een kerk die van de rest van de samenleving en van de ontwikkelingen in de moderne wereld is afgesneden. Dit zou een onvermijdelijke tegenstelling vormen met de stelling dat religieus handelen gesitueerd is. Deze stelling behelst dat het handelen, het object van de praktische theologie, zich afspeelt binnen de kaders van religieuze instituties. Maar

93. J. van der Ven, *Ecclesiologie in context*, Kampen, 1993.



dan gaat het er toch vooral om dat dit handelen juist vanuit die situering een band met de samenleving en de moderne ontwikkelingen onderhoudt en veronderstelt.

### *B. De methode*

De methode die in de praktische theologie wordt gebruikt komt op dezelfde wijze aan de orde als de theologische methode. Dat betekent dat de beschrijving van de methode uit twee delen is opgebouwd: in het eerste wordt gekeken naar de wijze waarop de praktische theologie haar object begrijpt en verklaart. Daarvoor zijn de hermeneutische, empirische en strategische dimensies van de practisch-theologische methode van belang. In het tweede deel wordt de normativiteit van de practisch-theologische methode beschreven.

De hermeneutische, empirische en strategische dimensie van de methode van de praktische theologie

Practische theologie kan worden opgevat als een theologische handelingswetenschap<sup>94</sup>. Dat betekent dat ze in zich twee dimensies met elkaar verbindt, namelijk: de dimensie van de theologische wetenschap en de dimensie van de handelingswetenschap. Als *theologische wetenschap* is de praktische theologie verbonden met de theologie als geheel. Als *handelingswetenschap* ontleent ze haar paradigma en methodologie aan een ander wetenschapsgebied, namelijk de menswetenschappen. Praktische theologie is een theologische wetenschap. Dat betekent dat haar methode bestaat uit de hermeneutische benaderingswijze van het object van het christelijk geloof, zoals we dat kennen uit zijn bronnen, uit zijn traditie en in zijn vroegere en hedendaagse gestalten van geloven. En praktische theologie is een handelingswetenschap omdat ze erop uit is om een sociale en menselijke werkelijkheid te beschrijven en te verklaren en omdat ze erop uit is die werkelijkheid te veranderen.

Deze samenkomst van de dimensie van de theologische wetenschap met de dimensie van de handelingswetenschap binnen de praktische theologie heeft aanzienlijke consequenties voor de binnen dit perspectief beoefende methode. Het komt erop neer dat het begrippenpaar begrijpen-verklaren dat de hermeneutische werkzaamheid van de theologie weergeeft, binnen de praktische theologie zichtbaar wordt als drietal 'begrijpen-veranderen-verklaren' waarin veranderen een intermedierende functie bezit en de activiteit van het verklaren een empirische betekenis krijgt. Dit drietal verwijst naar de drie deelperspectieven vanwaaruit de practisch-theologische methode beke-

94. G. Heitink, *Practische theologie. Geschiedenis-Theorie-Handelingsvelden*, Kampen, 1993, 105 e.v.

M. van Knippenberg, *Grenzen. Werkplaats van pastoraaltheologen*, Kampen, 1989.

J. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Weinheim, Kampen, 1990.

ken kan worden: het hermeneutisch deelperspectief, het regulatieve deelperspectief en het empirisch deelperspectief.

In het hermeneutisch deelperspectief blijft de activiteit van het 'begrijpen' centraal staan zoals die is beschreven in het vorige hoofdstuk. Zoals gezegd vindt deze interpretatiearbeid plaats met het oog op de bemiddeling tussen traditie en situatie; dat is de inzet van de hermeneutiek. Deze bemiddeling ligt in de kern van de theoretische interesse-sfeer van de praktische theologie. Wanneer er gesproken wordt over 'begrijpen' gaat het uiteindelijk om het verbinden van deze twee werkelijkheden. Deze mogelijkheid bepaalt het uitgangspunt van een theologische handelingstheorie<sup>95</sup>.

In het empirisch deelperspectief is er sprake van een oriëntatie op de activiteit van het 'verklaren'. Dit verklaren is intrinsiek verbonden met het begrijpen. Waarom is het verklaren, waarom is het empirisch moment zo belangrijk in handelingstheoretisch onderzoek? Het antwoord is gelegen in het menselijk streven naar kennis en inzicht. Mensen willen niet alleen weten hoe dingen samenhangen, maar vooral wat daarvoor de grond is. Zij zijn niet tevreden met de beschrijving van een bepaalde stand van zaken, maar ze willen de oorzaak daarvan vinden. Verklaren als centrale activiteit binnen het empirische moment verwijst naar de beantwoording van de 'waarom-vraag'<sup>96</sup>.

In het strategisch deelperspectief staat de activiteit van het veranderen centraal. Het christelijk geloof gaat ervan uit dat mensen kunnen veranderen en dat het leven op een bepaalde wijze vernieuwd kan worden. De praktische theologie vat dit veld van verandering op als onderdeel van haar wetenschapsbeoefening. Als zodanig is haar handelen strategisch van aard; het wordt bewust en doelmatig opgezet. Veranderen is echter een handeling die van een andere orde is dan begrijpen en verklaren. Begrijpen en verklaren zijn als wetenschappelijke activiteit afkomstig uit verschillende wetenschappelijke tradities. Begrijpen ('verstehen') is vooral afkomstig uit de geesteswetenschappelijke traditie terwijl verklaren ('erklären') vooral natuurwetenschappelijke wortels heeft. 'Veranderen' is een activiteit die centraal staat in de wetenschap van de agologie. De agologie heeft de deskundige begeleiding van veranderingsprocessen als wetenschappelijk object. De agologische wetenschap wijst op het eigen karakter van de activiteit van het veranderen, en hecht een groot belang aan het 'praktijkdenken'. De agologie heeft richtlijnen opgesteld waarmee een veranderingsproces gestructureerd en geanalyseerd kan worden. Zo is de methodologische grondfiguur van de regulatieve cyclus ontstaan. Het praktijkdenken van de agologie mondt niet uit in wetenschappelijke uitspraken, maar in wetenschappelijk gestuurde handelingen. Het onderwerp wordt bestudeerd vanuit

95. J. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Weinheim/Kampen, 1990, 90-93.

96. J.A. Van der Ven, *Entwurf einer empirischen theologie*, Weinheim/Kampen, 1990, 93-96.



het veranderingsdoel dat men heeft vastgesteld. In de praktische theologie speelt de activiteit van het veranderen zich af in de bredere context van het begrijpen en verklaren. Dat wil zeggen dat het veranderingsproces, de regulatieve cyclus, haar doelstelling niet aan zichzelf ontleent, maar in eerste instantie aan de voorafgaande hermeneutische activiteit, en dat zij ten dienste staat van de erop volgende empirische activiteit<sup>97</sup>.

De normativiteit van de praktisch-theologische wetenschapsbeoefening.

Practische theologie is een theologische handelingstheorie. Dat wil onder meer zeggen dat het handelen op interactieniveau en het handelen op metaniveau met elkaar in wisselwerking staan. Het handelen dat het object is van de praktische theologie en het handelen van de praktische theologie zelf werken op elkaar in. Dit resulteert in de kenmerkende oriëntatie op het handelen van de praktische theologie. De oriëntatie op het handelen dat in de praktische theologie zo centraal komt te staan is zowel theoretisch als praktisch van aard en daarom is het ook noodzakelijk dat de theoretische en praktische dimensie van dat handelen expliciet naar voren komt.

Zo wordt onder andere zichtbaar dat de wetenschappelijke theorievorming die zich tegenover deze praktijk afspeelt niet neutraal is. Eigenlijk kan het verstrekken van een wetenschappelijke verklaring omtrent een werkelijkheid zelf al een vorm van ingrijpen op die werkelijkheid zijn. In de praktische theologie wordt zichtbaar dat uit theorie handelingsdoelen kunnen worden afgeleid. Zo blijkt dat theorievorming eigenlijk zelf al een wijze van handelen kan zijn. Het gaat in deze theorievorming om een wijze waarop de werkelijkheid geïnterpreteerd wordt. Dit begrijpen, deze interpretatie grijpt ook in op de wetenschap en de wetenschapper. Zowel mensen die binnen de context van de kerk met gelovig handelen bezig zijn, als de wetenschapper die dit gelovig handelen bestudeert, zoeken naar de zin van dat handelen. Wetenschap berust op het 'res mea agitur'. Vaak wordt hier het beeld van de spiegel gebruikt: het gaat om de verheldering van wat het christelijk geloof is wanneer men zich richt op het religieuze handelen van mensen zoals zich dat in een christelijke praxis afspeelt. De praktische theologie verbindt praxis en theorie. In de praktische theologie worden er dus twee werkelijkheden met elkaar verbonden: enerzijds de werkelijkheid van geloofspraxis, die als zodanig een neerslag vormt van het zelfverstaan van mensen in een bepaalde situatie, en anderzijds de werkelijkheid van de wetenschapper die probeert te komen tot een bepaald begrip van dat gelovig handelen. De plaats- of tijdsafstand tussen beide wordt overbrugd door deze wetenschappelijke interpretatie. Deze interpretatie vormt een voorwaarde voor de activiteiten van het 'verklaren' en het 'begrijpen' die in de theologie, en dus ook in de praktische

97. G. Heitink, *Practische theologie. Geschiedenis-Theorie-Handelingsvelden*, Kampen, 1993, 161 e.v.

theologie wordt beoogd. De praktisch-theologische wetenschapsbeoefening binnen het kader van de overkoepelende theologische hermeneutiek geeft daaraan nog een extra dimensie. De interpretatiearbeid die de overbrugging vormt tussen 'praxis' en 'theorie' vindt namelijk plaats met het oog op de bemiddeling tussen traditie en situatie, want dat is de inzet van de theologische hermeneutiek in het algemeen. Deze bemiddeling ligt daarmee ook in de kern van de theoretische interesse-sfeer van de praktische theologie<sup>98</sup>.

De verbinding van theorie met praxis vormt dus een belangrijke inzet van de praktische theologie. Dat betekent dat het niet enkel gaat om het verwerven van neutrale kennisdoelen. De praktische theologie wil een bepaalde uitwerking hebben op het handelen. De praktisch-theologische oriëntatie op het handelen kan ook daarmee niet meer belangeloos zijn; ze richt zich op de bestudering van het religieuze handelen van mensen, maar ze doet dat niet alleen vanuit de vraag hoe dat handelen feitelijk verloopt, maar vooral vanuit de vraag hoe dat handelen geoptimaliseerd zou kunnen worden. De oriëntatie van de praktische theologie op het religieuze handelen is dus normatief van aard. Haar doel is meer dan alleen het verwerven van inzicht in het feitelijke doen en laten van mensen. Het gaat uiteindelijk om de bevordering of verbetering van dat handelen<sup>99</sup>.

### *C. Het perspectief*

Bij de beschrijving van het algemeen theologisch perspectief is duidelijk geworden dat voor de theologie de mens niet het absolute middelpunt van de werkelijkheid vormt. De mens moet met deze onmogelijkheid leren leven want het is een theologische waarheid dat de mens wel een relatie heeft te onderhouden met die werkelijkheid. In de theologie wordt vanuit deze polariteit een bepaald perspectief geboden op het menselijk leven. Dat perspectief wordt bepaald door het spanningsveld dat ontstaat tussen het initiatief van de mens en het initiatief van God. Vanuit dit spanningsveld kan ook het handelen dat zo centraal staat in het praktisch theologisch perspectief worden gewaardeerd. Het intentionele handelen dat op initiatief van de mens ontstaat, vindt zijn normering en begrenzing doordat het zich afspeelt in dit spanningsveld.

Firet laat zien hoe de verhouding is tussen het handelen van God en het werk van de mens<sup>100</sup>. Hij beschrijft de opdracht die de praktische theologie heeft om Gods handelen en het menselijk handelen op elkaar te betrekken en om na te gaan welke ruimte zo ontstaat voor het menselijk handelen. Gods werk maakt het menselijke niet overbodig maar eerst echt mogelijk, zo

98. J. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Weinheim/Kampen, 1990, 90-93.

99. M. van Knippenberg, *Grenzen .Werkplaats van pastoraaltheologen*, Kampen, 1989, 10.

100. J. Firet, *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*, Kampen, 1968.



concludeert hij. Gods Geest sluit aan bij gaven die in het menselijke bestaan gegeven zijn. Iedereen bezit zulke eigen gaven. Om de door God geboden mogelijkheden te ontdekken, is het vereist dat mensen zich openstellen voor de werking van de Geest, vanuit een authentieke spiritualiteit. De werking van de Geest in het geloof, de spiritualiteit, zet mensen aan tot gelovig handelen. Het geloof is dan, op zo'n moment, van dien aard dat het gelovig handelen noodzakelijkerwijze gedaan moet worden. Het is voor mensen een opdracht, opdat ze trouw blijven aan zichzelf. De doorwerking van die spiritualiteit in de reflectie van de theologie en van de praktische theologie loopt zo uit op de formulering van een pneumatologie.

Maar dat moment van spiritualiteit heeft ook iets ongrijpbaars. Het spreken over pneumatologie, over een praktisch-theologische reflectie over de doorwerking van spiritualiteit, is zo belangrijk omdat de bevordering of deblokkering van religieuze communicatie niet zonder meer afdwingbaar is. Het werk van de Geest laat zich niet methodisch inkaderen, maar het is wel mogelijk het communicatieve handelen zo in te richten dat ruimte wordt geschapen voor gelovig of religieus handelen. Daarom is het pneumatologisch uitgangspunt een belangrijke factor binnen elke praktisch-theologische theorievorming. De vraag luidt dan: Onder welke condities biedt het handelen ruimte en vrijheid, opdat wat niet gedaan kan worden, toch kan gebeuren, wanneer Gods Geest zich hiermee wil verbinden?<sup>101</sup>

Haarsma geeft bijvoorbeeld duidelijk aan wat dat betekent voor pastoraal handelen. Het pastoraal handelen is niet in zichzelf besloten, maar heeft een verwijzend karakter; het is metaforisch van aard. Het pastoraal handelen verwijst naar het onafdwingbare. Zo wordt het pastorale werk in lijdenssituaties gekenmerkt door een zekere terughoudendheid als het gaat om het direct vestigen van zingeving, maar juist daardoor wordt het mogelijk dat er in die situaties zingeving kan opkomen. Zingeving kun je niet afdwingen.

“De pastor dient niet te bezwijken voor de bekoring om zin te geven aan wat zinloos is in zichzelf, zelfs niet vanuit het christelijk geloof. Toch kom je in het pastoraat en daarbuiten mensen tegen die een ernstig lijden of een zwaar persoonlijk verlies wel degelijk als zinvol beleven. (...) Al heeft lijden dan in zichzelf geen zin, kennelijk zijn mensen in staat hun eigen lijden zin te geven, het te plaatsen in hun voorgaande levensgeschiedenis. Of moeten we zeggen dat zij vanuit het geloof een zin ontvangen? Of is het misschien nog beter hier het wetenschappelijk taalveld te verlaten, waarin het woord ‘zin’ thuishoort, en te gaan spreken in geloofstaal: belofte Gods, genade, hoop? Ik denk dat dat laatste het geval is. Het geloof kan mensen helpen hun lijden zin te geven, soms, lang niet

101. G. Heitink, *Praktische Theologie, Geschiedenis-Theorie-Handelingsvelden*, Kampen, 1993, 188.

altijd. Maar - en dat is veel belangrijker- het geloof kan nog iets doen waar de zinloosheid blijft: het transcendeert zin en onzin beide, omdat het de grond is voor de hoop op Gods belofte. Pastoraat blijft daarom een belangrijke functie houden als bijdrage tot zingeving, maar het gaat in deze functie niet op: het is meer...”<sup>102</sup>

Zingeving kun je niet afdwingen. Vanuit deze niet-afdwingbaarheid gaan begrippen als ‘voorzienigheid’ en ‘genade’ een belangrijke rol spelen; ze verwijzen naar het handelen van God in situaties waarin de mens in zichzelf machteloos is. Zij beschrijven belangrijke aspecten in het spanningsveld tussen het initiatief van God en het initiatief van de mens en zo leveren ze belangrijke inzichten op voor de waardering van het menselijk handelen. Zo biedt de praktische theologie een belangrijk zicht op het religieuze handelen van mensen en op de wijze waarop dit wordt genormeerd en begrensd. Door zélf actief te zijn in religieuze communicatie wordt het juist mogelijk om op deze communicatie te reflecteren en zo wordt voor de theologie cruciale informatie verkregen over wat mogelijk en onmogelijk is in de relatie tussen mens en God.

## 1.2. De poimeniek

De poimeniek vormt een wetenschappelijke subdiscipline van de praktische theologie. De poimeniek is gericht op een deelaspect van het object van de praktische theologie. In de voorafgaande subparagraaf is het materiële object van de praktische theologie beschreven als religieuze communicatie, het religieuze handelen van mensen dat is gesitueerd in de context van de christelijke kerk. Tevens is aangegeven dat de oriëntatie op dit handelen normatief van aard is, namelijk gericht op de bevordering van deze religieuze communicatie. Het streven naar bevordering van dit religieuze handelen kent in de context van de kerk verschillende vormen. Het kan een plaats krijgen binnen de liturgie, de catechese, in kerkopbouw en in individueel en groepspastoraat. Deze laatste twee vormen van pastoraat, individueel pastoraat en groepspastoraat, vormen het materieel object van de poimeniek. In deze twee vormen van pastoraat is specifiek sprake van hulpverlening gericht op het herstel of de voortgang van religieuze communicatie. Het gaat hier om situaties ‘waarin mensen vragen c.q. uitgenodigd worden om een religieuze betekenis te verlenen aan situaties waarin deze betekenisverlening geblokkeerd is geraakt’<sup>103</sup>. Het individuele pastoraat en het groepspastoraat zijn erop gericht om mensen weer het vermogen te geven in deze situaties toch

102. F. Haarsma, *Kandelaar en korenmaat*, Kampen, 1991, 154-155.

103. M. van Knippenberg, *Dood en religie*, Kampen, 1987, 73/74.



een zin te ontdekken. Als praktisch-theologische subdiscipline richt de poimeniek zich op dit pastoraat als object van onderzoek. Als praktisch-theologische subdiscipline voldoet de poimeniek verder aan alle aspecten van het handelings-theoretische kader dat de praktische theologie kenmerkt; ze neemt afwisselend een hermeneutisch, een strategisch en een empirisch deelperspectief in en verbindt deze met elkaar. Ze is gericht op het beschrijven, veranderen en verklaren van het pastorale handelen vanuit haar normatieve oriëntatie. Dit laatste betekent dat de poimeniek handelingsrelevante theorieën ontwikkelt met het oog op het optimaliseren van dat pastorale handelen.

## 2. De vraagstelling

Met de in de vorige paragraaf gegeven inleiding op de poimeniek, wordt het mogelijk om het poimenisch perspectief toe te passen op het thema schuld. Wat voor mogelijkheden ontstaan er vanuit de poimeniek om iets met het thema te doen? In dit hoofdstuk komen verschillende aspecten naar voren van de schuldproblematiek die voor de poimeniek van belang zijn. Vanuit het hermeneutisch, het strategisch en het empirisch deelperspectief kan duidelijk worden gemaakt welke aspecten dat zijn.

Vanuit het hermeneutisch deelperspectief is het belangrijk om een visie te ontwikkelen op de doorbreking van de stagnerende werking van schuldevaringen. Het thema schuld is in de inleiding van deze dissertatie naar voren gekomen als problematisch. De consequenties van deze problematiek zijn beschreven aan de hand van de filosofie van Ricoeur. Ook is er in de inleiding geconstateerd dat er een discrepantie is tussen de existentiële lading die ligt ingebed in de christelijke traditie en de concrete hedendaagse ervaringswereld. Het doel van de hermeneutische arbeid die in het kader van deze dissertatie verricht wordt is om deze twee, christelijke traditie en hedendaagse ervaringswereld weer met elkaar in contact te brengen en met elkaar te verbinden, zodat er een zicht ontstaat op de manier waarop religieuze betekenisverlening aan schuld in gang gezet of bevorderd kan worden. Het psychoanalytisch perspectief en het theologisch perspectief van het eerste en tweede hoofdstuk zijn aan de orde gekomen met het oog op deze taak. Beide geven een bepaald voorschrift omtrent de manier waarop een gestagneerde omgang met schuld vlotgetrokken moet worden.

Vanuit het strategisch perspectief is de activiteit van het veranderen van belang. In dit poimenisch onderzoek moet een concrete bijdrage worden geleverd aan de omgang van mensen met schuld. Dat betekent dat de inzichten die zijn opgedaan vanuit de hermeneutische arbeid moeten uitlopen op het ontwerp van een concrete poimenische methode over schuld.

© 2012 - Uitgeverij Kok

Vanuit empirisch deelperspectief is de activiteit van het verklaren van belang: het verzamelen van empirische informatie over de concrete bijdrage aan de religieuze communicatie over schuld die met de poimenische methode geleverd is, het verzamelen van empirische informatie over de wijze waarop de mensen de bijdrage ondergaan hebben en over de veranderingen die eventueel hebben plaatsgehad in de omgang met de religieuze betekenis van schuld. De empirische gegevens die zo verzameld zijn, worden vervolgens weer evaluatief betrokken op de theoretische inzichten die de opbrengst vormen van de hermeneutische arbeid. Zo ziet de gehele dissertatie er in vogelvlucht uit vanuit de drie deelperspectieven.

In dit derde hoofdstuk zijn in het kader van dat geheel twee vragen te beantwoorden. Dit hoofdstuk bestaat uit twee delen en in elk deel zal een vraag beantwoord worden.

De eerste vraag is een hermeneutische. In de twee voorgaande hoofdstukken zijn twee wetenschappelijke perspectieven aan de orde gekomen die ieder een licht werpen op de manier waarop de blokkerende werking van schuld overwonnen kan worden. Schuldblokkades kunnen worden overwonnen door schuldervaringen te verwerken of door, vanuit schuldervaringen, tot omkeer te komen. 'Verwerking' en 'omkeer' zijn de centrale begrippen uit de beide voorgaande hoofdstukken. Maar de hermeneutische taak is nog niet voltooid. De methode van verwerking heeft wel vaste grond in de hedendaagse belevingswereld van mensen, maar is niet toegespitst op religieuze betekenisverlening. De vraag is dan ook of deze methode wel geschikt is voor religieuze betekenisverlening. Het sacrament van boete en verzoening als methode om tot omkeer te komen is wel toegespitst op religieuze communicatie, maar is in de hedendaagse belevingswereld van mensen geproblematiseerd geraakt. Daarom moet opnieuw gezocht worden naar de mogelijkheden om christelijke traditie en hedendaagse ervaring met elkaar in verband te brengen. De taak die nu verricht moet worden is om 'verwerking' en 'omkeer' te verbinden met het begrip 'religieuze communicatie'. Het is de term 'religieuze communicatie' die de hermeneutische interessesfeer van de poimeniek weergeeft, zoals ik in de vorige paragraaf gesteld heb. Dit begrip maakt het mogelijk om in het licht van het verband tussen christelijke traditie en hedendaagse ervaring de begrippen verwerking en omkeer aan elkaar te relateren. De hermeneutische vraagstelling van dit poimenische hoofdstuk luidt dan: Op welke wijze dient volgens het poimenisch perspectief de blokkerende werking van schuld overwonnen te worden?

Bij het beantwoorden van deze vraag is dit hoofdstuk nog niet voltooid. In de beschrijving van het praktisch-theologisch perspectief is tevens gesteld dat de hermeneutische arbeid een richtinggevende waarde heeft voor veranderingsstrategieën, op datgene wat vanuit het strategisch deelperspectief centraal staat. De vraag die vanuit dat strategisch perspectief nu in zicht komt, is aldus te formuleren: Welke concrete bijdrage kan er in het kader van



individueel pastoraat of groepspastoraat geleverd worden aan religieuze communicatie over schuld?

De beantwoording van deze twee vraagstellingen bepaalt de inhoud van dit derde hoofdstuk, en daarmee de indeling ervan. Daarom bestaat dit hoofdstuk verder uit twee delen. In deel I richt ik mij op de beantwoording van de hermeneutische vraagstelling, in deel II richt ik mij op de beantwoording van de strategische vraagstelling.

## DEEL I. DE OVERWINNING VAN BLOKKERENDE SCHULD VAN- UIT POIMENISCH PERSPECTIEF

Op welke wijze dient vanuit de poimeniek de blokkerende werking van schuld overwonnen te worden? Zoals in de vorige paragraaf werd aangegeven staat voor de poimeniek deze vraagstelling in de context van religieuze communicatie. Wanneer het begrip 'verwerking' uit het eerste hoofdstuk en het begrip 'omkeer' uit het tweede hoofdstuk op elkaar worden betrokken ontstaat er een zicht op de manier waarop moet worden omgegaan met religieuze communicatie over schuld.

De vraag is nu: wat voor belang vertegenwoordigt het psychoanalytische begrip 'verwerking' voor de religieuze communicatie over schuld, en wat voor belang vertegenwoordigt het theologische begrip omkeer voor de religieuze communicatie over schuld? De volgende vraag is dan: kunnen verwerking en omkeer met elkaar verbonden worden? Als het mogelijk is om een verband te leggen, ontstaat er een leidraad om blokkerende schuldervaringen te doorbreken, die zowel relevant is voor de hedendaagse belevingswereld van mensen als recht doet aan de centrale waarden van de christelijke traditie. De beantwoording van deze vraagstelling gaat in drie stappen: ten eerste door de oriëntaties op schuld van respectievelijk psychoanalyse en theologie nog eens naast elkaar te zetten (1). Vervolgens probeer ik deze twee doelstellingen met elkaar in verband te brengen door ze ten opzichte van elkaar een positie te geven tegen de achtergrond van de religieuze communicatie die binnen poimenisch perspectief zo cruciaal is (2). Tenslotte kan met het aangeven van dit verband een algemene poimenische doelstelling worden beschreven, waarmee nader wordt bepaald hoe religieuze communicatie over schuld bevorderd moet worden (3).

### 1. De oriëntaties op schuld van psychoanalyse en theologie

In het hoofdstuk over psychoanalyse is duidelijk geworden dat de centrale waarde van het verwerkingsbegrip is gelegen in het zelf op weg gaan van de cliënt op zoek naar genezing. In dat op weg gaan speelt het woord 'afdwingbaarheid' een cruciale rol. Het gaat erom dat de therapeut de cliënt helpt om voor zichzelf een zin of betekenis te construeren ten aanzien van schuldsituaties. Verdringingsmechanismen en blokkades die tot uiting komen in neurosen moeten worden opgeruimd en het is van belang dat de cliënt dit zelf doet. De therapeut ondersteunt hem of haar hierin. Daarbij wordt een belangrijk



deel van de energie gestoken in de versterking van de wil van de cliënt om de neurose te doorbreken. De cliënt moet als het ware 'willen-willen'.

Hierbij is van eminent belang dat er bij de cliënt de overtuiging ontstaat dat het in zijn macht ligt om tot deze doorbraak te komen. In de therapeutische behandeling wordt de werkelijkheid benaderd als veranderbaar, en die verandering kan worden afgedwongen door de mens zelf. In psychotherapieën wordt de nadruk gelegd op de eigen constructie van zin en verantwoordelijkheid. Psychische schuldproblemen duiden erop dat mensen moeite hebben om met hun situatie om te gaan. Wanneer een psychotherapeut erop aandringt dat mensen hun ervaringen verwerken, dan is dat omdat hij wil dat mensen zo zelfbewust en verantwoordelijk worden dat ze weer binnen hun situatie kunnen functioneren. Het niet accepteren van die zin en verantwoordelijkheid wordt vanuit therapeutisch standpunt gezien als verdringing en vermijding. De psychotherapie is erop gericht om de strategie van vermijding te ontmantelen. Dit is, zoals gezien in hoofdstuk 1, de spil waarom de psychotherapeutische behandeling draait.

Onmacht en het niet-afdwingbare worden als overkomelijk benoemd: daar mag men niet in blijven hangen. Het volharden in het vermijdingsgedrag wordt naar voren gebracht als een geestelijke zwakte of luiheid, en het doorbreken ervan is een te verwezenlijken opdracht. Dat is het verhaal waar mensen via de psychotherapie mee in contact worden gebracht. Deze therapie ontleent daaraan haar bijzondere kracht. Niet getolereerd wordt de uitspraak: "Ik kan er niets aan doen". Situaties zijn misschien niet te veranderen, maar de psychische verhouding van mensen tot die situaties wel. En dat is waar het wezenlijk om gaat wanneer mensen met hun grenzen en hun mogelijkheden geconfronteerd worden. En binnen die psychische verhouding is alles principieel afdwingbaar.

Op deze wijze zet de psychotherapeut mensen op de weg terug naar die plek in hun betekenisverlening waar zich de blokkades bevinden en hij spoort ze aan om die blokkades op te ruimen en te komen tot een vernieuwde vorm van betekenisverlening waarin geen sprake meer is van zelfbestrafing of verdringing. In deze weg is de psychotherapeut degene die roept: 'Toe maar! Je kunt het wel!'<sup>104</sup>

In het hoofdstuk over de betekenis van schuld voor de theologie is duidelijk geworden dat het begrip 'omkeer' een centraal oriëntatiepunt vormt binnen de christelijke traditie. Via deze omkeer wordt de mens in contact gebracht met een werkelijkheid waarop ook het begrip niet-afdwingbaarheid in belangrijke mate van toepassing is. Dat het menselijk bestaan, het leven,

104. Voor een uitgebreide bespreking hiervan: W.M. Spielman en H. Strijards, Ten hele gekeerd. De ziekenzalving als therapie en als sacrament, In: *Het Jaarboek voor de Liturgie*, 1995.

de werkelijkheid als niet-afdwingbaar naar voren wordt gebracht wijst op het specifieke karakter van het sacrament der boete waarin de omkeer een plaats heeft. De mens wordt op zo'n manier met zijn grenzen en mogelijkheden geconfronteerd, dat duidelijk wordt dat het niet-afdwingbare er een belangrijk onderdeel van uitmaakt. Vanuit die niet-afdwingbaarheid verschijnt een dimensie van de werkelijkheid waarop woorden als 'genade' en 'voorzienigheid' van toepassing zijn<sup>105</sup>.

In het theologische hoofdstuk is het begrip omkeer gedefinieerd als *een relationeel proces waarin sprake is van een omslag in de betekenisverlening aan schuld*. In deze definitie zijn drie concepten verwerkt: 'relationeel', 'proces' en 'omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld'. Het proces is *relationeel* omdat mensen zich in dit proces openstellen voor de ander, waarmee nieuwe relationele mogelijkheden ontstaan, zoals vergeving en verzoening. Er is sprake van een *proces* omdat de ontdekking van de ander niet onmiddellijk, in al zijn facetten plaatsvindt, maar geleidelijk gaat, een geschiedenis kent. En er is sprake van een *omslag in de betekenisverlening aan schuld* omdat in dat proces waarin men oog krijgt voor een ander ook de inhoud, de betekenis, van schuld op een ander vlak komt te liggen. In 'omkeer' spelen deze drie zaken samen een belangrijke rol. De beschrijving van dit proces geeft aan dat deze zaken, het relationele, het procesmatige en het blootleggen van een nieuwe betekenis, steeds in onderling verband de dynamiek van omkeer bepalen. Het ene aspect is daarin moeilijk bespreekbaar zonder het andere.

Verzoening en vergeving worden in deze dynamiek zichtbaar als gaven of geschenken, zaken die ons in zekere zin overkomen ondanks onszelf. Ze worden niet vanuit de enkeling tot stand gebracht, maar anderen en God komen ons erin tegemoet. Het begrip omkeer uit het sacrament der boete duidt op een werkelijkheid die in de schuldervaring op ons inwerkt en waar-tegen wij (op momenten) machteloos of onmachtig zijn.

In hoofdstuk 2 werd ook duidelijk dat in de schuldbelijdenis een instantie buiten ons kan meespreken die naar ons wijst. Zelfbeschuldiging is dan ook steeds beschuldigd-worden. Tegenover die onmacht wordt tegelijkertijd van alles mogelijk. Waar wij onmachtig zijn om vanuit onszelf vergeving en verzoening te ervaren kan een werkelijkheid ontstaan die op ons afkomt en die ons met anderen, met onszelf en met God verzoent.

In het sacrament der boete is tegelijkertijd sprake van een handelen en behandeld-worden. De zelfbeschuldiging bij aanvang kan tevens worden ervaren als een beschuldigd-worden en dit maakt het mogelijk dat men ontdekt dat de omkering eigenlijk ook een omgekeerd-worden is. De begrip-

105. T. Henke, *Seelsorge und Lebenswelt. Auf den Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen*, Würzburg, 1994, 26-43.



pen vergeving en verzoening duiden erop dat in deze sprake is van een beweging van binnenuit die gepaard gaat met een beweging van-buitenaf. Een mens kan zichzelf alleen vergeven, als hij of zij deze vergeving ook geschonken krijgt. Een mens kan alleen leren uit een schuldsituatie en zich zó ontwikkelen ten opzichte van anderen en van God, als anderen en God ook op hem of haar toekomen. Het sacramentele karakter duidt op de bewustwording van het feit dat er steeds een tweezijdigheid in deze beweging schuilt vanwaaruit de mogelijkheid tot omkeer opkomt als iets dat meer is dan wat we zelf alleen tot stand kunnen brengen.

Vanuit deze visie op het sacrament wordt duidelijk op wat voor wijze het relationele geleidelijk aan gestalte krijgt in de omkeer, en dat dit proces noodzakelijkerwijze gepaard gaat met het ontdekken van een nieuwe betekenis van schuld.

## **2. Het verband tussen verwerking en omkeer tegen de achtergrond van religieuze communicatie**

In de voorafgaande paragraaf is verduidelijkt dat het begrip verwerking heel specifieke psychotherapeutische waarden bevat. Het begrip omkeer wijst op speciale waarden die het sacrament der boete kenmerken. Verwerking en omkeer zijn op te vatten als doelstellingen van respectievelijk psychotherapeutische zorg en van het sacrament van boete en verzoening.

In de inleiding van deze dissertatie is aangegeven dat de traditionele christelijke visie vanuit de moderne ervaringswereld van mensen sterk aan plausibiliteit heeft ingeboet. Hoewel ook moderne mensen vaak kampen met sterke schuldgevoelens die het leven blokkeren, lijkt er door dat verlies aan plausibiliteit van de christelijke traditie geen institutionele ruimte meer te bestaan waarin schuld als religieus thema ter sprake kan komen. Dat traumatische schuldervaringen verwerkt moeten worden, is een gedachte die in onze hedendaagse cultuur weinig betwijfeld zal worden. Dat ze ook aanleiding kunnen zijn voor omkeer, is iets dat daarentegen vaak bevreemding, en wellicht huiver, zal oproepen.

Veel cultuurfilosofen hebben in hun visie op de westerse geschiedenis de nadruk gelegd op het feit dat in de moderne en de postmoderne maatschappij de 'maakbaarheid' voorop is komen te staan: het ideaal van de mens als middelpunt van de werkelijkheid, die die werkelijkheid als te bewerken materiaal ter beschikking heeft. In dit ideaal staat de mens als actief bewerkend wezen centraal, en daarom is zijn omgeving voor de mens ook (be)-

werkelijk (iets dat bewerkt moet worden)<sup>106</sup>. Sommige elementen uit de christelijke godsdienst lijken lijnrecht tegenover dit moderne en post-moderne gedachtengoed te staan. Deze elementen karakteriseren godsdiensten als denksystemen die de mens tot een receptief wezen maken. De ontvankelijke opstelling van de mens is hierin een imperatief, opdat deze mens in contact kan komen met God. Met dit ideaal van ontvankelijkheid dat voor de mens is gedefinieerd, wordt vaak ook een risico verbonden dat met godsdienstige instituties samenhangt, namelijk dat zij de mens zijn autonomie, zijn eigenmachtigheid ontnemen<sup>107</sup>. Vanuit dat ideaal lopen godsdienstige instituties dan het risico om tot machtsinstituten te worden, waarin mensen tot een onderhorige worden gemaakt tegenover een abstracte, ontmenselijke God<sup>108</sup>.

Veel ontsporingen en tragische gebeurtenissen in de christelijke kerk zijn vanuit deze gedachte te duiden, bijvoorbeeld de extreme offers die gebracht zijn uit naam van een aantal christelijke denkbeelden over schuld. Hoewel moeilijk een volstreekte tegenstelling is te maken tussen de moderniteit enerzijds met het ideaal van de autonome mens, en het confessionele christendom anderzijds met het ideaal van de receptieve mens, kunnen elementen van het christelijk geloof in bepaalde situaties de individuele menselijke autonomie bedreigen. Pohier en Schilder hebben beschreven hoe christelijke denkbeelden over schuld mensen hun zelfrespect en gevoel van autonomie kunnen ontnemen<sup>109</sup>. Deze auteurs laten zien dat voor veel van deze ontluis-terde mensen in eerste instantie alleen de psychotherapie nog een domein kan vormen voor de behandeling van levenscrises; levenscrises die vroeger bij de zielzorger ter sprake kwamen. De psychotherapeut is degene die bijdraagt tot verwerking, hij of zij versterkt de autonomie van de mens. Het beeld van de pastor of priester wordt vaak overheerst door de gedachte aan verkondiging; hij verschijnt als iemand die de individuele autonomie van de mens kan bedreigen.

In het theologisch hoofdstuk over het sacrament van boete en verzoening is echter duidelijk geworden dat de essentie van de christelijke omgang met schuld niet te vinden is met een tegenover elkaar stellen van activiteit, auto-

106. Zie o.a.: O. Duintjer, C. Verhoeven, e.a., *Maken en Breken*, Kampen, 1988; H. Berger, *Vragen naar Zin*, Tilburg, 1986, 97-100, 136-143; T. Lemaire, *Over de waarde van culturen*, Baarn, 1976, 39-62.

107. Zie o.a.: W.H. van der Pol, *Gisteren, vandaag en morgen*, Hilversum, 1979, 14-47; J. Delumeau, *Einde van het christendom?*, Hilversum, 1978, 41-78.

108. Zie o.a. E. Drewermann, Angst und Schuld, in: *Psychoanalyse und Moraltheologie*, 1, Mainz, 1982.

109. A. Schilder, A. Schipper, *Religie in therapie*, Kampen, 1990; A. Schilder, *Hulpeloos maar schuldig*, Kampen, 1987; J. Pohier, *God in fragmenten*, Hilversum, 1986; W. Krikilion, De theologie van Jacques Pohier, tussen contingentie en transcendentie, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 32 (1992), 388-407.



nomie enerzijds en receptiviteit, theonomie anderzijds maar in een synthese tussen beide.

Vanuit deze informatie is het belangrijk om in deze poimenische exploratie het verband tussen beide vast te stellen, en omkeer als theologisch begrip te verbinden met verwerking als psychotherapeutisch begrip. 'Verwerking' en 'omkeer' kunnen zo bekeken worden dat zij elkaar niet uitsluiten maar juist veronderstellen. Het is mogelijk voor mensen om zowel te komen tot een verwerking van hun schuldervaringen als om te komen tot een omkeer in hun omgang met schuld. Het is mogelijk dat mensen tot een omkeer komen waarmee ze zowel versterkt worden in hun autonomie, als in hun ontvankelijkheid<sup>110</sup>. Het begrip 'religieuze communicatie' kan hierbij behulpzaam zijn, een begrip dat in de poimeniek centraal staat en dat autonomie en ontvankelijkheid onvoorwaardelijk met elkaar verbindt.

De waarde van de eerste twee hoofdstukken van deze dissertatie is geweest dat een gedifferentieerde visie op religieuze communicatie mogelijk is geworden. 'Verwerking' en 'omkeer' verwijzen naar verschillende aspecten van religieuze communicatie. Religieuze communicatie over schuld moet zo'n gestalte hebben dat mensen hun schuld niet verdringen of zichzelf ermee bestraffen, maar dat ze komen tot een échte omkeer. Er kan ook niet wezenlijk gesproken worden van omkeer wanneer er nog sprake is van verdringing of zelfbestrafing. In het kader van deze dissertatie is het nu belangrijk om te komen tot een visie op religieuze communicatie die haaks staat op verdringing en zelfbestrafing, en die als het ware een antwoord vormt op deze twee uitingsvormen van een onverwerkte schuldproblematiek. Daarom wil ik religieuze communicatie hiertegenover weergeven als een tweezijdige activiteit: niet als zelfbestrafing en verdringing, maar als 'tonen' en 'ontdekken'. Wat deze twee laatste begrippen betekenen wordt duidelijk wanneer ik een verbinding maak tussen het proces van religieuze communicatie en het proces van verwerking. Dat moet zo gebeuren dat duidelijk wordt dat religieuze communicatie aansluit bij de waarde van verwerking, én bij de waarde van omkeer.

Als in psychotherapieën mensen worden aangezet tot verwerking van schuldervaringen, tot het construeren van een eigen zin en verantwoordelijkheid om te functioneren in hun situatie, is het mogelijk dat deze mensen die verantwoordelijkheid intrekken op het moment dat ze onzeker, angstig of kwetsbaar worden. Op dat moment ontstaan problemen waarmee therapeuten van het RIAGG en andere maatschappelijke instellingen vaak geen raad weten, juist omdat die problemen een levensbeschouwelijke of religieuze grond hebben. Aangezien de zin en verantwoordelijkheid die mensen middels psychotherapieën krijgen aangereikt feitelijk eigen constructies zijn,

110. F. Heggen, *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*, Hilversum, 1988.

een eigen ontwerp om het functioneren mogelijk te maken, worden ze iets waar je doorheen kunt zakken op het moment dat het moeilijk wordt. Juist het feit dat deze vorm van zingeving een eigen ontwerp is roept een existentiële angst op en maakt mensen onzeker. Mensen krijgen het gevoel dat ze zichzelf aan hun haren uit het moeras moeten trekken. Toch is dit eigen ontwerp in beginsel noodzakelijk om voldoende afstand te kunnen nemen van de schuldervaring, om te kunnen komen tot een hantering van die situatie. Daarom vormt een zekere verwerking van schuld een wezenlijke voorwaarde voor religieuze betekenisverlening aan schuld.

Zo blijkt het verwerkingsproces dus van belang te zijn voor het proces van omkeer<sup>111</sup>. Verwerking is een voorwaarde voor omkeer. Maar deze gedachte kan nog verder worden uitgewerkt. Het paradoxale gegeven doet zich voor dat juist in situaties van menselijke onmacht, in situaties van existentiële angst zoals hier besproken, een werkelijkheid kan verschijnen die groter is dan wijzelf zijn. Dat is een werkelijkheid die niet direct voldoet aan onze behoefte aan zin en verantwoordelijkheid. Vanuit de niet-afdwingbaarheid, vanuit de onmacht, is het mogelijk dat er zin en verantwoordelijkheid ontstaan die er al zijn voordat wij ze hebben ontworpen, eerder dan onze eigen intentionele constructie ervan.

In het sacrament van de boete als aanrakingsritueel wordt de werkelijkheid van verzoening en vergeving waar, als iets dat je kunt voelen en proeven en horen. Dit voelen, proeven en horen, dit waarnemen, gebeurt in het boetesacrament op een specifieke manier. Door vergeving en verzoening komt een mens in contact met een te proeven zin en verantwoordelijkheid. In het werken aan vergeving wordt het relationele aspect van die verantwoordelijkheid waarneembaar, wordt waarneembaar dat ik afhankelijk ben van anderen, en daarmee altijd al verbonden ben met anderen. En vervolgens wordt in het werken aan verzoening dat relationele in een nog verdergaande context geplaatst, in de context van de omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld. Deze omslag in de religieuze betekenisverlening speelt zich af in het spanningsveld tussen feit en ideaal, tussen wat nu is en wat zou moeten zijn. Hierin schuilt het appèl aan mensen om zich te ontwikkelen. Het sacrament van boete en verzoening maakt dit appèl waarneembaar als een eis die het bestaan aan ons stelt, in plaats van een eis die wij aan het bestaan stellen.

In het relationele (uit vergeving) en in de omslag in de religieuze betekenisverlening (uit verzoening) ontdekken we een zin en verantwoordelijkheid die we onszelf voorhouden, en die tegelijkertijd ons worden voorgehouden. Zo worden we in contact gebracht met een verantwoordelijkheid die méér is dan een eigen ontwerp. En dat is een zin en verantwoordelijkheid waarop we

111. H. Lemke, *Seelsorgerliche Gesprächsführung. Gespräche über Glauben, Schuld und Leiden*, Stuttgart/Berlijn/Bonn, 1992.



kunnen staan zonder angst erdoor heen te zakken. De vraag of we ons eigen ontwerp nu intrekken is op dit niveau niet meer van betekenis. Alleen door op deze manier om te gaan met verantwoordelijkheid krijgt men niet meer te maken met existentiële angsten.

Met deze weergave van het proces van omkeer is het mogelijk om een religieuze communicatie over schuld te beschrijven die wenselijk is in de context van deze dissertatie. Deze religieuze communicatie ontstaat wanneer het proces van omkeer aansluit op het verwerkingsproces. Omkeer is vanuit het sacrament van boete en verzoening gedefinieerd als een relationeel proces waarin sprake is van een omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld. Met deze definitie werd het proces van omkeer zichtbaar als een proces waarin niet alleen het initiatief van mensen geldt. Het gaat om twee bewegingen die tegelijkertijd werkzaam zijn. Het gaat steeds om een handelen en behandeld-worden ineen. Het begrip verwerking laat zien hoe belangrijk en onontbeerlijk het menselijk initiatief daarin blijft. Met het beeld van handelen en behandeld-worden en van omkeren en omgekeerd-worden is fundamenteel afstand genomen van een oriëntatie op bekering als relatie tussen de aanbieder of verkondiger (actief) en bekeerling of ontvanger (passief). Omkeer komt ook tot uiting in de relatie tussen mensen en in de relatie van mensen met God. Wanneer er sprake is van schuld, moet een mens binnen deze twee relaties werken aan omkeer. Het sacrament van boete en verzoening geeft aan dat een mens dat niet alleen hoeft te doen. Door de specifieke opstelling van het sacrament wordt een werkelijkheid van zonde, vergeving en uiteindelijke verzoening getoond en tastbaar gemaakt, naast de werkelijkheid van zonde, vergeving en verzoening die wordt ingebracht door degene die het sacrament ondergaat. Hierin schuilen twee belangrijke handelingen wanneer het gaat om religieuze communicatie over schuld. Door datgene wat het sacrament mij toont, word ik aangezet tot een exploratie van mijn schuldbeleving. Religieuze communicatie over schuld blijkt een tweezijdige activiteit te zijn. Het is belangrijk dat ik mijn schuldgevoelens en mijn verlangen naar vergeving en verzoening inbreng in het proces van religieuze communicatie, maar dat ik mij ook actief openstel voor waarden die in die communicatie met mijzelf, met anderen en met God op mij afkomen. Door de eigen inbreng aan de ene kant en door de openstelling anderszijds wordt het pas écht mogelijk iets nieuws te ervaren. Als ik me zo opstel, ontstaat dat nieuwe voor mijzelf (*ontdekken*) maar ik laat het vervolgens ook weer zien aan anderen (*tonen*).

Dit tonen en ontdekken zijn de centrale bestanddelen van religieuze communicatie over schuld. Ze zijn van essentieel belang voor de opzet en uitvoering van een poimenische methode over schuld zoals die in het kader van deze dissertatie gewenst is. Het tonen en het ontdekken zijn vaardigheden, gericht op het vinden van een nieuwe constructieve verhouding met schuldervaringen; een houding die mensen aan de ene kant kunnen aanne-

men, dat wil zeggen, zelf ontwerpen, maar die aan de andere kant het resultaat is van 'bewogenheid'; het is een houding die mensen móeten aannemen omdat ze meer is dan alleen maar zelf ontworpen. Men is in aanraking gekomen met iets dat wezenlijk is, namelijk de noodzaak om verantwoordelijk om te gaan met de schuldproblematiek. Deze noodzaak kan iemand gaan bezielen; zo iemand belichaamt deze verantwoordelijkheid voor andere mensen, hij of zij *toont* het aan anderen. Dat is één implicatie van die verantwoordelijkheid. De andere implicatie is de noodzaak om op exploratietocht te gaan, om niet vast te blijven houden aan de huidige positie. Wanneer iemand deze noodzaak voelt, wordt hij of zij ook aangezet tot een exploratietocht, tot het aftasten en *ontdekken* van de mogelijkheden die er zijn om op een nieuwe, verantwoordelijke manier met schuld om te gaan<sup>112</sup>.

### 3. Formulering van de algemene doelstelling.

Op basis van wat in de vorige paragraaf is gezegd over de relatie tussen verwerking en omkeer wordt het mogelijk om een doelstelling te formuleren voor een poimenische methode over schuld. Deze doelstelling luidt als volgt: *De deelnemers onderzoeken in een proces van tonen en ontdekken de religieuze betekenis van schuld in de eigen ervaringswereld en in de christelijke traditie.* Deze doelstelling is uit verschillende componenten opgebouwd, die ik hier nu afzonderlijk zal behandelen.

In het kader van deze studie is het zaak een poimenische methode te ontwerpen die de religieuze communicatie over schuld bevordert op een zodanige wijze dat de specifieke inzichten van deze derde paragraaf daarin zijn verwerkt. Dat betekent dat de handelingen tonen en ontdekken worden opvat als communicatieve vaardigheden. De doelstelling van de poimenische methode is dan te omschrijven als het bevorderen van de communicatieve vaardigheden van tonen en ontdekken met betrekking tot de religieuze betekenis van schuld.

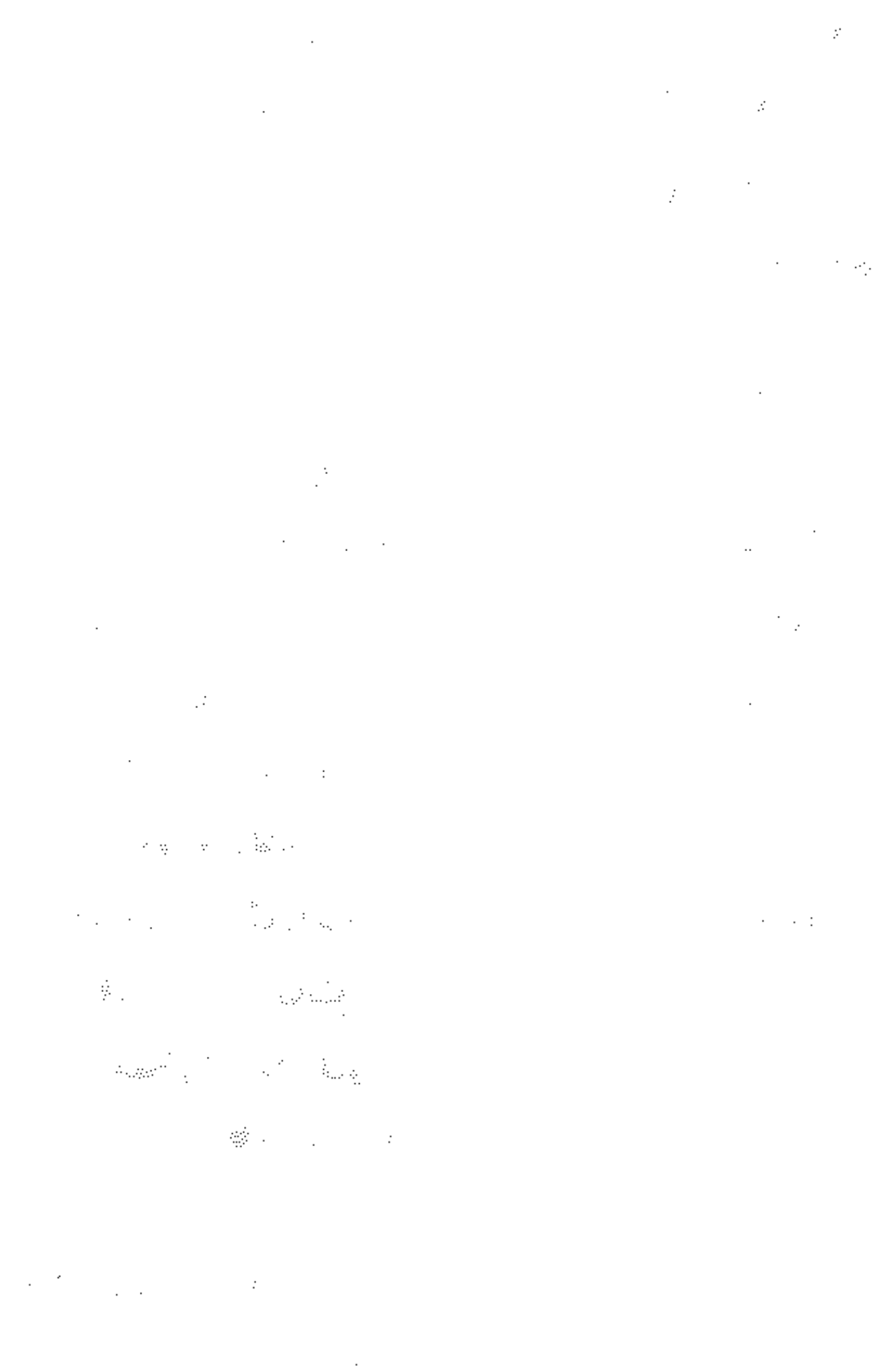
Met deze doelformulering is echter nog niet alles gezegd. Het tonen en het ontdekken moeten nog nader gesitueerd worden. In paragraaf 1.1. van dit derde hoofdstuk is beschreven dat het voor de praktische theologie cruciaal is -met het oog op de bevordering van religieuze communicatie- dat de ervaringswereld en de christelijke traditie op elkaar worden betrokken. Daarom moet het proces van tonen en ontdekken dat hier beoogd wordt zich richten op de betekenis van schuld die zowel in de persoonlijke ervaringswereld als

112. Dat de handelingen 'tonen' en 'ontdekken' voor de poimeniek een grote betekenis hebben, wordt ook benadrukt in de specifieke uitwerking van Capps, onder de term 'Reframing', herkaderen. Zie: D. Capps, *Reframing. A new Method in Pastoral Care*, Minneapolis, 1990.



in christelijke traditie te vinden is, en op het verband tussen beide. Het is belangrijk dat mensen in staat zijn om de eigen ervaring en de christelijke traditie op elkaar te betrekken. In het kader van de hier te ontwerpen poimnische methode moeten met de communicatieve vaardigheden tonen en ontdekken de persoonlijke ervaringswereld en christelijke traditie met elkaar in verband gebracht worden.

In deze doelstelling zijn de vaardigheden beschreven die een rol spelen in 'omkeer', in het relationele proces waarin een omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld plaatsvindt.



## DEEL II. ONTWERP VAN EEN POIMENISCHE METHODE OVER SCHULD

In het tweede deel van dit hoofdstuk wordt een poimenische methode ontworpen met betrekking tot het thema schuld. Daarbij wordt geput uit de inzichten die in de voorafgaande paragrafen zijn opgebouwd. Omkeer werd gedefinieerd als het relationele proces van de omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld. In deze definitie schuilen drie concepten die bepalend zijn voor de inrichting van de hier beoogde methode : er is sprake van een proces, dat relationeel van aard is en de religieuze betekenisverlening aan schuld verschuift. Deze drie concepten bepalen voor een groot deel de structuur van deze paragraaf: er is sprake van een proces, dat proces is relationeel, en daarin is sprake van een omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld.

Er is sprake van een proces. In de eerste paragraaf van dit tweede deel wordt de keuze voor de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek beargumenteerd (1). Het communicatief zelfonderzoek is een werkvorm die de faciliteiten levert voor het proces van betekenisverlening aan schuld.

Dit proces is relationeel: in de tweede paragraaf wordt de keuze voor een groepssetting verantwoord vanuit het relationele karakter van de omkeer. De poimenische methode die hier wordt ontworpen is een methode voor het groepspastoraat (2).

Er is sprake van een verschuiving in de religieuze betekenisverlening aan schuld. Daarom kies ik concrete inhouden over schuld die met de poimenische methode worden aangeboden. Hierbij gaat het om de ontwikkeling van een theologische typologie als bijdrage aan de verandering van de religieuze betekenisverlening aan schuld (3).

Tenslotte geef ik een overzicht van het geheel van de methode. Wat voor stappen moeten er worden genomen, door pastor en deelnemers, wanneer de theologische typologie middels het communicatief zelfonderzoek wordt aangeboden in het groepspastoraat? Om tot dit overzicht te komen, werk ik een concrete doelstelling voor de methode uit vanuit de algemene doelstelling. Vervolgens ga ik uitgebreid in op de verdere inrichting van de methode. Dit laatste betekent onder andere dat ik dan stap voor stap beschrijf hoe de bijeenkomsten van het poimenisch gesprek over schuld moeten gaan verlopen (4).



## 1. Verantwoording van de keuze voor de methode van het communicatief zelfonderzoek

Bij het ontwerp van een poimenische methode is het van groot belang een instrument te vinden die de religieuze betekenis van schuld zo aan de orde stelt dat recht wordt gedaan aan de waarde van de 'omkeer'. Omkeer is gedefinieerd als het relationele proces waarin zich een omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld afspeelt. De keuze voor de methode van het communicatief zelfonderzoek ondersteunt *het procesmatige karakter* van 'omkeer'. Het hernemen of herijken van een bepaalde visie op de religieuze betekenis van schuld vindt niet plotseling plaats, het is iets waaraan gewerkt moet worden. Dat werk verloopt op een bepaalde, gefaseerde wijze. Door het communicatief zelfonderzoek kunnen mensen hun visie op dit punt via een bepaald tijdpad onderzoeken, toetsen en hernemen.

Hoe gaat dit onderzoeken, toetsen en hernemen in zijn werk? In de 'omkeer' als centraal proces in het sacrament van boete en verzoening, worden in een gesprek met de christelijk traditie de vaardigheden van het tonen en ontdekken verworven. Daarom is het noodzakelijk dat voor een poimenische methode over schuld een werkvorm gebruikt wordt waarin geoefend wordt in het tonen en ontdekken. Verder is het van belang dat dit tonen en ontdekken toegespitst wordt op de verhouding tussen de eigen ervaringswereld en de christelijke traditie. Dit zijn twee belangrijke eisen die aan de te kiezen werkvorm kunnen worden gesteld: de werkvorm moet een oefening zijn in het tonen en ontdekken (de eerste eis), toegespitst op de relatie tussen eigen ervaringswereld en christelijke traditie (de tweede eis).

Het communicatief zelfonderzoek is een gespreksmethode die expliciet voldoet aan deze twee eisen. Daarom zal deze werkvorm in de poimenische methode gebruikt worden. De vaardigheden tonen en ontdekken en de confrontatie tussen eigen ervaringswereld en de christelijke traditie vindt in deze gespreksmethode plaats via de activiteiten van het Ervaren en Symboliseren en de activiteiten van het Onderzoeken en het Valideren.

Ter nader verklaring van deze begrippen worden de theorieën die ten grondslag liggen aan de methode van het communicatief zelfonderzoek kort behandeld. Het gaat om twee theorieën: een psychologische theorie en een poimenische theorie. Vervolgens wordt getoond hoe de vaardigheden van tonen en ontdekken met dat communicatief zelfonderzoek geoefend kunnen worden.

Welke theorieën vormen de achtergrond van het communicatief zelfonderzoek? Als *psychologische theorie* fungeert de waarderingstheorie. Deze

waarderingstheorie is uitgewerkt door de Nijmeegse psycholoog Hermans<sup>113</sup>. In deze psychologische theorie staan vier specifieke begrippen centraal. Het zijn de begrippen 'waardegebied', 'waarderingssysteem', 'onderzoek' en 'validering'. Het verband tussen deze vier begrippen wordt zichtbaar wanneer wordt ingegaan op twee handelingen, de handelingen van het 'ervaren' en 'symboliseren'.

Juist de waarderingstheorie is relevant voor de methode, omdat bij het proces van 'omkeer' het reorganiseren van waardenoriëntaties centraal staat. Deze reorganisatie van waardenoriëntaties staat ook in het centrum van de genoemde waarderingstheorie.

In de waarderingstheorie wordt de herbezinning op waardenoriëntaties allereerst aangeduid met de term 'ervaren'. Dit ervaren wordt uiteengelegd in affecten enerzijds en waardegebieden anderzijds. Affecten staan niet op zichzelf, maar zijn gericht op iets of iemand. Onder een waardegebied wordt verstaan: alles wat een persoon van belang vindt in of vanuit een huidige levenssituatie. Het kan hierbij gaan om een persoon, een situatie, een gevoel of om een object. Van belang is dat het door iemand als 'waarde', als van belang in het leven wordt ervaren.

In principe kan alles als waardegebied gedefinieerd worden. De waarde van het gebied kan positief of negatief zijn. Volgens de waarderingstheorie is elk waardegebied verbonden met één of meer affecten. Het affect onthult in zijn gerichtheid op het waardegebied een relevant aspect ervan. Als ik zeg: 'Het leven gaat snel' dan kunnen de gevoelens die ik daarbij heb bijvoorbeeld aangeven of dit voor mij een positief of een negatief feit is.

Het tweede centrale begrip is 'symboliseren'. Het is van belang dat ik mijn ervaringen uit tegenover mijzelf of anderen. Door het symboliseren is communicatie mogelijk, zowel tussen mensen onderling als in het contact van de persoon met zichzelf. Symboliseren geeft aan het ervaren het karakter van een sociaal proces. In het communicatief zelfonderzoek wordt op systematische wijze gewerkt aan het symboliseren. Al communicerend vertellen mensen over hun ervaringen, leggen deze uiteen in waardegebieden en affecten en denken na over de wijze waarop het verhaal dat zo ontstaat geordend is. Die ordening vindt plaats doordat mensen hun gevoelens bij die waardegebieden weergeven. Daarmee kunnen deze waardegebieden onderling in een bepaalde verhouding of relatie komen te staan: er ontstaat een bepaalde structuur in de verhouding tussen de waardegebieden door de gevoelens die de waardegebieden oproepen. Mensen schrijven zo als het ware op systematische wijze hun levensverhaal. Dit geheel van waardege-

113. H.J.M. Hermans, D. Verstraeten, *Zelfonderzoek. Waarderingen van mensen in diverse toepassingsvelden*, Deventer, 1980; H.J.M. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering*, dl I en II, Lisse, 1981.



bieden, met alle onderlinge samenhangen, wordt in de waarderingstheorie 'waarderingssysteem' genoemd.

Zoals gezegd, het communicatief zelfonderzoek ondersteunt het proces waarnaar de 'omkeer' verwijst. Het procesmatige krijgt hier gestalte doordat mensen in het communicatief zelfonderzoek via bepaalde stappen tot een heroriëntatie op hun waardegebieden en op hun waarderingssysteem moeten komen.

Wanneer iemand in het eerste symboliseringsproces waardegebieden heeft beschreven en ze in een bepaalde structuur, in een waarderingssysteem heeft geplaatst, is dit te benoemen als een onderzoek (O). Het levert bepaalde zelfinzichten op. De ervaringen na het onderzoek zijn in één opzicht anders dan die daarvoor. Ze zijn immers opgeschreven, ze liggen op een bepaalde manier vast en ze zijn geordend. Nu worden alle nieuwe ervaringen gezien vanuit die vastlegging, vanuit de perspectieven die in dat eerste onderzoek ingenomen zijn; ze ondergaan daarvan een invloed. Deze persoon zal proberen om in het dagelijks leven wat met deze zelfinzichten te doen. Door middel van 'valideren' worden de waardegebieden en hun ordening in het waarderingssysteem uitgetoetst in de dagelijkse levenssituatie. Klopt de levensbeschrijving die men in zo'n waarderingssysteem heeft vastgesteld; is het een goede levensbeschrijving? Tijdens het valideren wordt hierop een antwoord gegeven. Zo worden de waardegebieden en het waarderingssysteem geïnterpreteerd en bewerkt.

Na verloop van tijd vindt een tweede onderzoek plaats waarin wordt nagegaan hoe de ervaringen van de deelnemer zich in de loop der tijd hebben ontwikkeld. Dit wordt wederom vastgelegd in een (eventueel nieuw) waarderingssysteem. Er heeft dus een onderzoek plaatsgevonden, er is vervolgens een validatie geweest en de opbrengst hiervan is vastgelegd in een tweede onderzoek. Daarmee is een cirkelgang van onderzoeken-valideren-onderzoeken voltooid.

In het kader van de waarderingstheorie heeft Hermans een methode ontworpen waarmee het beschrijven van waardegebieden en het ordenen van deze waardegebieden in een proces van onderzoeken-valideren-onderzoeken (OVO-cyclus) op systematische wijze plaatsvindt. Deze methode wordt de Zelfconfrontatiemethode (Z.K.M.) genoemd. Deze zelfconfrontatiemethode levert voor een groot deel de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek dat ik hier wil ontwikkelen<sup>114</sup>.

De tweede theorie waarop het communicatief zelfonderzoek is gebaseerd is een *poimenische theorie*, een theorie over communicatief pastoraat waarin de begrippen 'ervaren' en 'symboliseren' in hun onderling verband centraal

114. Zie voor de waarderingstheorie en de zelfconfrontatiemethode (ZKM):  
H.J.M. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering*, DI I, II en III, Lisse, 1981;  
H.J.M. Hermans, *De grondmotieven van het menselijk bestaan*, Lisse, 1985.

staan. Het communicatief pastoraat wil eigenlijk twee theorieën over pastoraat in zich verbinden. Zij is opgebouwd uit een maieutische theorie die de ervaringswereld van de gelovige centraal stelt en een kerygmatische theorie die het over te dragen gesymboliseerde geloof uit de traditie centraal stelt. Voor de ontwikkeling van het geloof van mensen is het noodzakelijk dat zij verband leren leggen tussen de ervaringswerkelijkheid (dat wat zij op dit moment belangrijk vinden) en waarden uit de godsdienstige traditie (vastgelegd in een overgeleverd symboolcomplex). De communicatieve poimenische theorie benadrukt de relatie tussen het eigen verhaal van mensen en het verhaal dat door de traditie wordt uitgedragen. De twee verhalen kunnen elkaar verhelderen en vanuit deze verheldering kunnen mensen steeds weer komen tot een nieuwe geloofsidentiteit.

De psychologische theorie van Hermans en de poimenische theorie van het communicatief pastoraat liggen samen ten grondslag aan het te ontwerpen communicatief zelfonderzoek. De keuze voor het communicatief zelfonderzoek als werkvorm voor de poimenische methode is verantwoord vanuit het uitgangspunt van deze dissertatie, namelijk dat de levenservaringen van mensen en opvattingen uit de christelijke traditie elkaar niet uitsluiten, maar juist veronderstellen. Ze hebben elkaar nodig. Het communicatief zelfonderzoek over schuld is zodanig van opzet dat mensen op de vraag 'Wat is schuld eigenlijk?' hun eigen ervaringen met schuld toetsen aan de ervaringen van anderen en hun eigen antwoord op de vraag confronteren met het antwoord van anderen én met antwoorden uit de religieuze traditie. In het communicatief zelfonderzoek formuleren mensen zelf ervaringen over schuld en verbinden deze met ervaringen van anderen en met uitspraken uit de religieuze traditie.

Het proces van het communicatief zelfonderzoek kan ook met een drietal andere activiteiten worden aangeduid dan de bovenstaande cyclus van Ervaren-Symboliseren-Ervaren of de cyclus Onderzoeken-Valideren-Onderzoeken. Met dit drietal activiteiten wordt benadrukt dat men op een ander punt uitkomt dan men begint in het communicatieproces. Het gaat om de drie activiteiten exploreren, analyseren en verwerken. Exploreren staat voor het aftasten van de betekenis van eigen ervaringen en antwoorden, van ervaringen en antwoorden van andere personen uit de gespreksgroep en van beelden en inhouden uit de religieuze traditie. Dit aftasten gebeurt via de affectieve reacties die deze ervaringen en antwoorden bij de persoon zelf oproepen. Analyseren staat voor de activiteit waarin de resultaten uit het exploratieproces aan systematisch onderzoek wordt onderworpen. Verwerken staat in dit verband voor die activiteit die gericht is op het vormgeven aan de ervaringen die in exploratie en analyse zijn opgedaan.



Door deze drie dimensies van communicatie worden het ervaren en symboliseren ingebracht in een proces van religieuze betekenisverlening<sup>115</sup>. Zo ontwikkelen zij zich in de richting van een 'tonen' en 'ontdekken' dat wordt beoogd. 'Tonen' en 'ontdekken' verwijzen naar respectievelijk het 'symboliseren' en 'ervaren' als processen van religieuze betekenisverlening. Tonen en ontdekken worden mogelijk wanneer het symboliseren en ervaren worden betrokken op religieuze inhouden over schuld. Het ervaren wordt een ontdekkingstocht wanneer mensen vanuit begrippen als berouw, vergeving en verzoening hun schuld gaan exploreren, analyseren en verwerken. Het symboliseren wordt een tonen wanneer mensen deze ontdekking aan zichzelf, aan anderen en aan God laten zien. Deze twee begrippen vormen handelingen die van de mens uit mogelijk zijn en die een uiting zijn van de hoop dat daarin andere mensen en God op ons toekomen.

## 2. Verantwoording van de keuze voor groepspastoraat.

Voor het concrete ontwerp van het communicatief zelfonderzoek is het noodzakelijk om een beslissing te nemen over de pastorale setting waarin de poimenische methode zal worden uitgevoerd. De beschrijving van de geschiedenis van het sacrament van boete en verzoening heeft aangetoond dat de pastorale zorg omtrent schuld verschillende, min of meer bekende, verschijningsvormen kent. Deze vormen zijn vooral individueel-pastoraal en liturgisch van aard. Het sacrament van boete en verzoening is te beschouwen als een sacramentele, bijzondere vorm van individueel pastoraat omtrent schuld. Verder bestaan er nog de openbare boetevieringen, die geïnspireerd zijn op de openbare omgang met schuld die de christelijke kerk in oorsprong kende. Deze openbare boetevieringen zijn vooral te situeren in de sector van de liturgie. Verder zijn er momenten in vele vormen van liturgie (zoals in de liturgische schuldbelijdenis) en individueel pastoraat (zoals in bijvoorbeeld het sacrament van de ziekenzalving) waarop een pastorale zorg omtrent schuld tot uiting kan komen. Het terrein van het groepspastoraat is echter met betrekking tot het thema schuld nog relatief onontwikkeld.

— Het thema schuld leent zich in principe goed voor een methode voor groepspastoraat. In het theologische hoofdstuk over schuld is duidelijk geworden dat relationaliteit een centraal begrip is voor de theologische waardering van schuld. Wanneer bij de toediening van het sacrament van boete en verzoening schuld ter sprake komt, staat dat uitdrukkelijk steeds in de context van de menselijke relationaliteit. In 'omkeer' is sprake van een *relatieve* proces. In het ter sprake komen van de religieuze betekenis van schuld

115. M. van Knippenberg, *Dood en religie*, Kampen 1987, 90-94.

en in die betekenis zelf, wordt duidelijk dat de mens een relationeel wezen is. Deze relationaliteit wordt zichtbaar als mensen zich individueel bezinnen op het verschijnsel schuld, maar ook als ze dat in groepen doen.

Groepspastoraat biedt een goede inbedding voor het relationele proces van 'omkeer'. In groepspastoraat spelen de onderlinge relaties tussen de groepsleden een belangrijke rol; die relaties kunnen een stimulerende rol spelen in het proces van omkeer. Mensen komen op een dieper niveau met elkaar in contact. Dit kan het gevoel van verlorenheid, onpersoonlijkheid en isolement doen afnemen en laten verdwijnen. Door diepgaande contacten groeien mensen in openheid en vertrouwen. Een belangrijk kenmerk van groepspastoraat is in dit opzicht ook, dat het proces weliswaar begeleid wordt door een pastor, maar dat mensen ook pastor worden voor elkaar. Doordat mensen op elkaar zijn aangewezen, leren ze elkaar te accepteren met hun fouten en zwakheden. Daardoor worden ze ook meer gestimuleerd zichzelf te accepteren met eigen fouten en zwakheden. Mede daardoor leren ze van elkaars geloofsbeleving en leren ze elkaars geloofsbeleving te accepteren en te respecteren.<sup>116</sup>

Vanuit de gedachte dat het thema schuld met zijn relationele waarde goed toepasbaar is in een methode voor groepspastoraat, vanuit de gedachte dat het groepspastoraat geheel eigen mogelijkheden bezit voor het relationele proces van omkeer, en vanuit de gedachte dat het terrein van groepspastoraat, in tegenstelling tot individueel pastoraat en liturgie op het gebied van schuld nog relatief onbeschreven is, ligt het voor de hand om hier een keuze te maken voor een toespitsing van de poimenische methode op de setting van het groepspastoraat.

### **3. Ontwikkeling van een typologie van uitspraken over de religieuze betekenis van schuld**

In de twee vorige paragrafen zijn nu beslissingen genomen die belangrijk zijn voor het ontwerp van de poimenische methode over de religieuze betekenis van schuld. Deze beslissingen vloeien voort uit centrale waarden uit het proces van omkeer. Omkeer is gedefinieerd als een relationeel proces waarin zich een omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld afspeelt. De eerste beslissing is geweest dat vanuit de definitie van omkeer is gekozen voor de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek ter ondersteuning van het procesmatige karakter van omkeer (paragraaf 1). Ten tweede is ervoor gekozen om die werkvorm toe te passen in een groepssetting die het relationele karakter van omkeer ondersteunt (paragraaf 2). Met

116. A. Matti, *Elkaar nabij. Pastor en groepspastoraat*, Kampen, 1990.



die tweede keuze is duidelijk geworden dat het gaat om een methode voor het groepspastoraat. Een derde keuze die nu moet worden gemaakt, is gericht op het inhoudelijk ondersteunen van de verandering in de religieuze betekenisverlening aan schuld. Dan gaat het om het aanbieden van concrete inhoud waarmee de deelnemers aan het groepsgesprek hun visie op schuld kunnen herijken. In deze derde paragraaf gaat het om de vraag: Welke (religieuze) inhoud kan aan mensen worden aangereikt om de religieuze communicatie over schuld te bevorderen, via de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek, in de setting van het groepspastoraat?

In het eerste hoofdstuk waar de psychoanalyse van Freud aan de orde kwam, werd duidelijk dat schuld of schuldgevoel bij mensen eigenlijk een angst is: een angst voor het verlangen om een zonde te begaan, regels te overtreden en zo zichzelf te besmeuren. Duidelijk werd, dat de manier waarop angst en verlangen zich in dit schuldgevoel tot elkaar verhouden (overheerst de angst of overheerst het verlangen?), bepaalt hoe een schuldgevoel tenslotte tot uiting komt (in verdringing of in zelfbestrafing). Ook bleek uit het psychoanalytische hoofdstuk dat mensen kunnen komen tot een verwerkingsproces waarin ze ontdekken dat er een verlangen schuil kan gaan achter de angst - wanneer zij ontdekken hoe dubbelzinnig schuldsituaties kunnen zijn. Mensen kunnen met deze dubbelzinnigheid bewust leren omgaan en ze kunnen de schuldgevoelens daarmee vervolgens overwinnen. De drijfveren angst en verlangen kunnen ook werkzaam zijn in de religieuze denkbeelden die mensen hanteren, in de beelden over de verhouding tussen mens en God. In die denkbeelden kan het verdringingsmechanisme er bijvoorbeeld voor zorgen dat een mens zichzelf tegenover God afschildert als iemand met een volstrekt blanke ziel. Het zelfbestraffingsmechanisme daarentegen kan tot uiting komen in het beeld van de intens zondige en schuldige mens die voor God verschijnt. Maar er zijn ook religieuze denkbeelden waaruit blijkt dat schuldgevoelens verwerkt zijn en waarin een synthese van angst en verlangen zichtbaar wordt. Dan wordt schuld bijvoorbeeld iets dat in zekere zin met het menselijk bestaan verweven is, iets dat een mens met God kan bespreken. Zo zijn er ten aanzien van schuld allerlei religieuze denkbeelden mogelijk waarin aan God en mens een plaats gegeven wordt. In die denkbeelden krijgt de relatie God en mens een specifieke vorm, die zichtbaar maakt of schuldervaringen verwerkt zijn of niet.

In het tweede hoofdstuk, het theologische hoofdstuk, is duidelijk geworden dat de religieuze betekenis van schuld niet gefixeerd is, niet vastligt. Gedurende het proces van zoeken, zoals dat bijvoorbeeld zichtbaar wordt in het sacrament der boete, verandert de inhoud van het begrip 'schuld'. Bij aanvang ligt de nadruk vooral op de zonde die is begaan, op het feit dat er vanuit het initiatief van de mens een relatiebreuk heeft plaatsgevonden met God. Aan het einde verschijnt echter de mogelijkheid van verzoening, een mogelijkheid waarin sterk het initiatief van God voelbaar wordt, een God die



ondanks alles van mensen houdt en naar hen blijft uitgaan, en de mens die hiernaar toe kan groeien. In deze verandering die de betekenis van schuld zo doormaakt, veranderen ook duidelijk zichtbaar de achterliggende godsbeelden en mensbeelden.

In het kader van het communicatief zelfonderzoek worden niet alleen de ervaringen met betrekking tot schuld die deelnemers zelf hebben meegeemaakt aan de orde gesteld, de deelnemers worden ook geconfronteerd met inhouden over godsbeelden en mensbeelden die uit de christelijke traditie afkomstig zijn. Deze inhouden staan ten dienste van de positiebepaling van de deelnemers. Met het oog op deze positiebepaling is een typologie opgesteld van religieuze uitspraken over schuld, die in het communicatieproces ingebracht kan worden. Het gaat hier om een geheel van uitspraken die op bepaalde lijnen een vaste positie ten opzichte van elkaar innemen. Zo'n typologie is vooral belangrijk vanwege de procesbevorderende werking. Wanneer deze typologie als inhoud in het pastoraal groepsgesprek wordt aangeboden kan ze helpen bij het helder krijgen van de eigen plaatsbepaling door de participanten. Tevens helpt zo'n typologie bij het ontwikkelen van nieuwe beelden en voorstellingen waar een deelnemer na herijking besloten heeft dat de oude beelden en oordelen tekortschoten. Aldus is deze typologie dienstbaar aan religieuze communicatie.

In het psychoanalytische hoofdstuk is duidelijk geworden dat uitspraken van mensen gekenmerkt kunnen worden door tendensen van verdringing of van zelfbestrafing, maar dat zij ook blijk kunnen geven van het feit dat schuldervaringen verwerkt zijn. De houding van mensen tegenover schuld kan ook doorklinken in hun religieuze denkbeelden, en zo kunnen God en de mens in verschillende gestalten geschilderd worden. De mate waarin mensen bewust omgaan met hun angsten en hun verlangens is daarvoor bepalend. In de verhouding tussen angst en verlangen is dus een criterium te vinden waarmee verschillende religieuze denkbeelden over schuld geanalyseerd kunnen worden. In het theologische hoofdstuk is duidelijk geworden dat een schuldbeleving kan veranderen; in het begin kan de gedachte aan de zonde overheersen, aan het einde de ervaring van vergeving en verzoening. In de mogelijkheid om vergeving en verzoening te laten doorklinken in de schuldbeleving is dus ook een criterium te vinden waarmee verschillende religieuze denkbeelden over schuld geanalyseerd kunnen worden. In het eerste deel van dit poimenische hoofdstuk is duidelijk geworden dat het psychoanalytisch onderscheid en het theologisch onderscheid in elkaars verlengde kunnen liggen. Tegenover verdringing en zelfbestrafing heb ik daar de religieus-communicatieve vaardigheden van tonen en ontdekken geplaatst. Verdringing en zelfbestrafing stellen de zonde centraal, verdringing door een groot-schalige vermijdingsstrategie, zelfbestrafing door een aandachttrekkende cultivering van de zonde. Tonen en ontdekken zijn vaardigheden die vergeving en verzoening centraal stellen; tonen doordat mensen open en kwets-



baar iets van hun persoonlijke beleving laten zien, en ontdekken, omdat mensen tegelijk met het tonen op zoek gaan naar nieuwe betekenissen.

Naar aanleiding hiervan is het belangrijk om na te gaan of voor het aanhangen van bepaalde religieuze uitspraken over schuld ook de religieus-communicatieve vaardigheden van tonen en ontdekken vereist zijn, of dat er in bepaalde religieuze uitspraken juist neigingen tot verdringing of tot zelfbestraffing doorklinken. Hoe staat het met het vermogen tot relationaliteit; in hoeverre getuigen deze uitspraken van de noodzaak om de eigen ervaringen te tonen, om ze in contact te brengen met de ervaringen van andere mensen? En vervolgens: in hoeverre wordt het de mens daarmee mogelijk gemaakt om te ontdekken, om in relaties te groeien en welke idealen worden dan nastrevenswaardig? De religieus-communicatieve vaardigheden van tonen en ontdekken leveren andere religieuze uitspraken of denkbeelden op dan de beelden die overheerst worden door verdringing of zelfbestraffing.

De beschrijving van verdringing en zelfbestraffing en de vaststelling van de religieus-communicatieve vaardigheden van tonen en ontdekken maken het mogelijk om uitspraken over schuld van elkaar te onderscheiden, en tegenover elkaar te plaatsen. Men kan er een soort 'grondhoudingen' of denkmodellen op het gebied van schuld mee op het spoor komen. Drie daarvan zijn direct benoembaar: een verdringingsmodel, een zelfbestraffingsmodel, en een communicatiemodel. Het resterende model, het compromismodel, verwoordt een vaste, gefixeerde middenpositie tussen verdringing-zelfbestraffing enerzijds, en tonen en ontdekken anderzijds. Hoe zien deze modellen er uit?

1. Het verdringingsmodel: de angst voor de zonde komt tot uiting in de overheersing van het ideale (schuldeloosheid) in de belevingswereld. Verhinderend van relationaliteit in schuld; communicatie over ervaringen van anderen is bedreigend.
2. Het zelfbestraffingsmodel: het verlangen naar de zonde komt tot uiting in de overheersing van de concrete feitelijkheid (de onvermijdbaarheid van de zonde) in de belevingswereld. Verhinderend van relationaliteit; communicatie over ervaringen van anderen is bedreigend.
3. Het compromismodel: een compromis tussen angst en verlangen, zonder dat ze op elkaar worden betrokken komt tot uiting in het innemen van een vaste, gefixeerde middenpositie tussen concrete feitelijkheid (de onvermijdbaarheid van de zonde) en het ideaal (schuldeloosheid). Geen aanzet tot relationaliteit; er wordt geen noodzaak gevoeld tot communicatie over ervaringen van anderen.
4. Het communicatiemodel: een synthese tussen angst en verlangen komt tot uiting in een verbinding van concrete feitelijkheid (de onvermijdbaarheid van de zonde) met idealen (schuldeloosheid). Stimulering tot relationaliteit;

het is noodzakelijk om te komen tot communicatie over ervaringen van anderen.

Bij deze vier denkmodellen kunnen uitspraken worden geplaatst die het concrete religieuze schuldbesef van mensen verwoorden. Voor elk denkmodel worden twee uitspraken gegeven, één uitspraak geeft iets weer over het mensbeeld en één uitspraak geeft iets weer van het godsbeeld in verband met het religieuze schuldbesef.

Het verdringingsmodel

Uitspraak over de mens: "Schuld speelt zich af buiten de gelovige gemeenschap"

Uitspraak over God: "God heeft ons verlost uit onze zondigheid"

Het zelfbestraffingsmodel

Uitspraak over de mens: "De mens is een zondig wezen"

Uitspraak over God: "God is een oneindig boven de mens verheven autoriteit"

Het compromismodel

Uitspraak over de mens: "Door boete te doen kunnen mensen hun schuld lenigen"

Uitspraak over God: "God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft"

Het communicatiemodel

Uitspraak over de mens: "Schuld verwijst naar het feit dat ik niet gelukkig kan zijn zolang er nog mensen zijn die lijden" of

"Schuld is een worsteling met onszelf en de wereld om ons heen tegelijkertijd"

Uitspraak over God: "In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit" of

"God is nabij en veraf tegelijkertijd"

Het geheel van deze vier modellen vormt de typologie over schuld die in het communicatief zelfonderzoek aangeboden zal worden. De grote lijn in deze typologie heeft enerzijds de polen verdringing en zelfbestrafing als uitingen van een onverwerkte schuldproblematiek en anderzijds tonen en ontdekken als religieus-communicatieve vaardigheden. Verdringing en zelfbestrafing staan haaks op tonen en ontdekken.

De verbanden in deze typologie, de verbanden tussen het verdringingsmodel, het zelfbestraffingsmodel, het compromismodel en het communicatiemodel kunnen schematisch weergegeven worden. Deze schematische weergave bestaat uit twee lijnen die elkaar kruisen. Eén lijn verbeeldt de



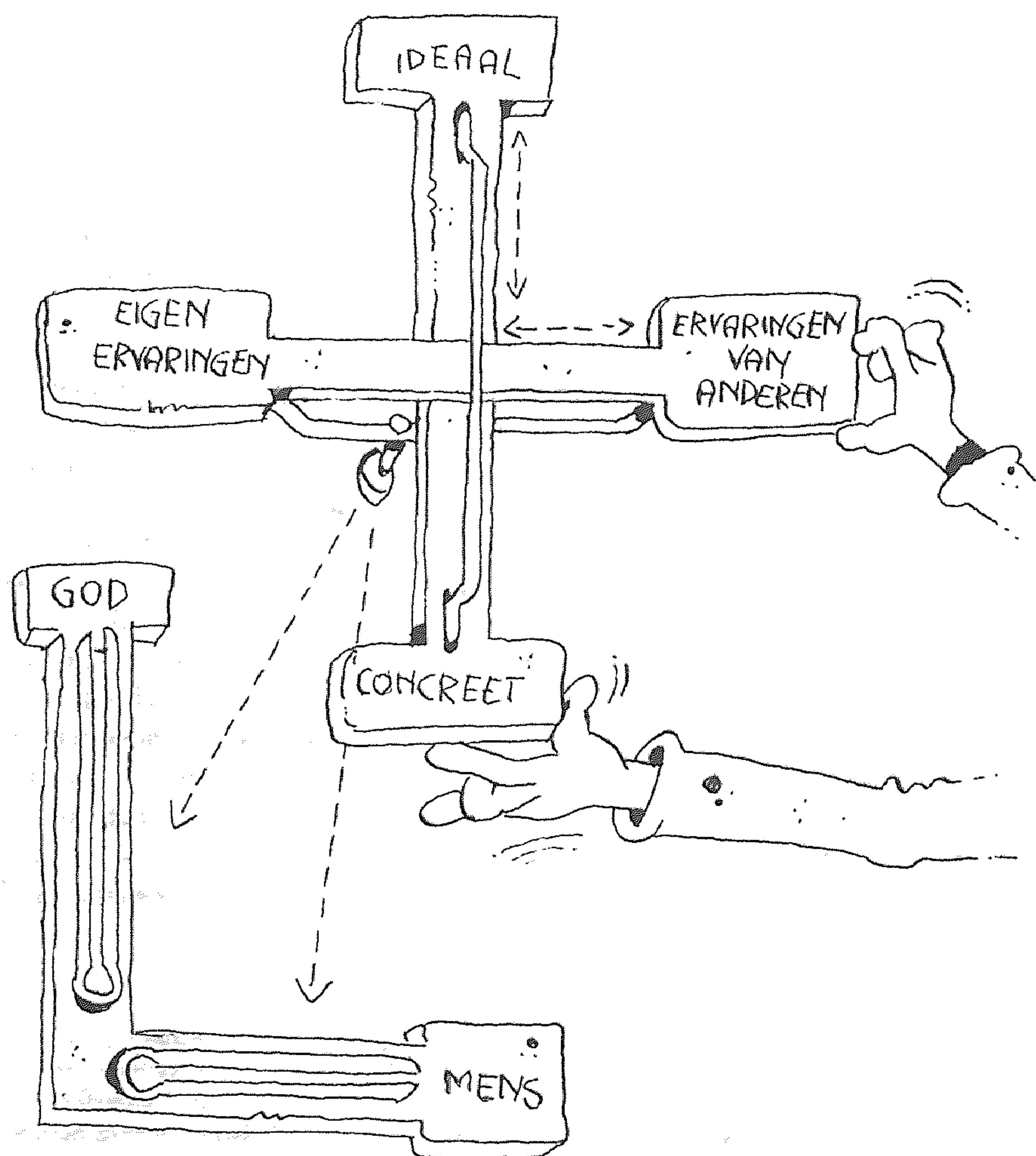
vaardigheid van het 'tonen', het laten zien van de eigen belevingswereld en het in contact brengen van die belevingswereld met die van anderen. De andere lijn verbeeldt de vaardigheid van het 'ontdekken', het vermogen om vanuit concrete situaties nieuwe dingen op het spoor te komen. Eigenlijk geven de uitspraken uit de denkmodellen die hierboven zijn geformuleerd een antwoord op twee vragen, te weten: "hoe relationeel ben ik als mens?" en "sta ik mijzelf toe hierin te groeien?". Hiermee wordt zichtbaar dat de vier denkmodellen, met hun uitspraken over God en over de betekenis schuld voor mensen, voortkomen uit een specifieke positionering op twee lijnen. De ene lijn heeft als polen de eigen ervaring versus de ervaringswereld van anderen, de andere lijn heeft als polen de concrete feitelijkheid versus de ideale wereld. Het verdringingsmodel en het zelfbestraffingsmodel zullen mensen blokkeren; zij zullen verhinderen dat mensen hun eigen ervaringen in contact brengen met die van andersdenkenden, en zij zullen verhinderen dat mensen hun besef van de werkelijkheid zó open hanteren (dat ze dus niet uitgaan van een persistente onschuld of een persistente zondigheid) dat ze idealen kunnen koesteren die ook échte idealen zijn. De uitspraken uit het communicatiemodel daarentegen prikkelen de mensen om steeds hun eigen ervaringswereld te toetsen aan die van andersdenkenden, en om niet gevangen te worden in een onhaalbaar ideaal (onschuld, schuldeloosheid) of in concrete situaties (van zondigheid) maar ideaal en situatie op elkaar te betrekken. Verdringing en zelfbestrafing maken relationaliteit en een menselijk groeiproces onmogelijk, communicatie bevordert relationaliteit en groeimogelijkheden. De lijnen eigen ervaringen-ervaringen van anderen (hoe relationeel ben ik als mens?) en concrete feitelijkheid-ideale wereld (sta ik mijzelf toe hierin te groeien?) vormen dus de centrale lijnen in de hier ontworpen typologie van uitspraken over de religieuze betekenis van schuld.

Als iemand kiest voor één van de uitspraken uit één van de modellen, het verdringings-, zelfbestraffings-, compromis- en communicatiemodel, dan kan dat sterke consequenties hebben voor de wijze waarop hij of zij met menselijke relationaliteit en met het menselijk groeiproces omgaat. De houding tegenover deze vraagstukken vormt het centrale onderscheidingscriterium<sup>117</sup>

117. Deze houding kan ook worden gezien als een interne dialoog die plaatsvindt wanneer mensen religieuze uitspraken over schuld doen. Hermans spreekt in verband met deze interne dialoog over de 'ruimtelijke aard van het zelf'. Vanwege die ruimtelijke aard kan het 'ik' bewegingen maken, het is in staat om in chronologische volgorde meerdere posities in te nemen. De verruimtelijking van het zelf maakt een positiewisseling mogelijk, zodanig dat het ik in staat is om dialogische bewegingen te maken tussen meerdere posities. Deze bewegingen zijn reversibel van aard, dus van A naar B en van B terug naar A. Belangrijke positieverschuivingen die door Hermans genoemd worden zijn die tussen ideaal-ik en feitelijk-ik, en tussen het zelf en belangrijke anderen. Zie: H. Hermans, *Het meerstemmige zelf. De verklanking van de psyche*, in: H. Hermans (red.), *De echo van het ego. Over het meerstemmig zelf*, Baarn, 1995.

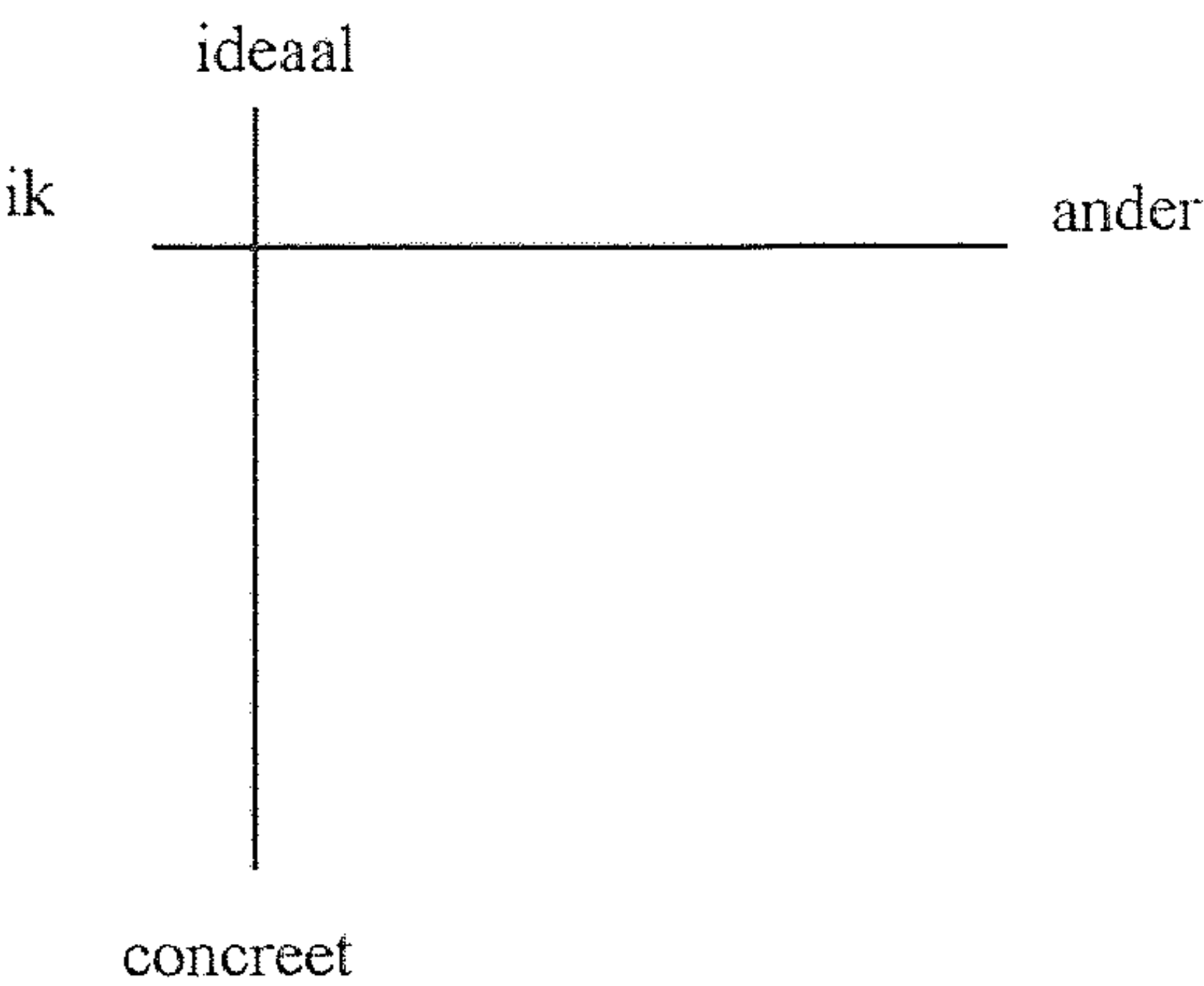
van de typologie. De relatie van de vier modellen met het onderscheidingscriterium wordt in de tekening van afbeelding 3.1. weergegeven. De afzonderlijke denkmodellen staan weergegeven in de afbeeldingen 3.2. tot en met 3.5.

*Afbeelding 3.1. Het centrale criterium voor de onderscheiding van de verschillende modellen van de typologie*

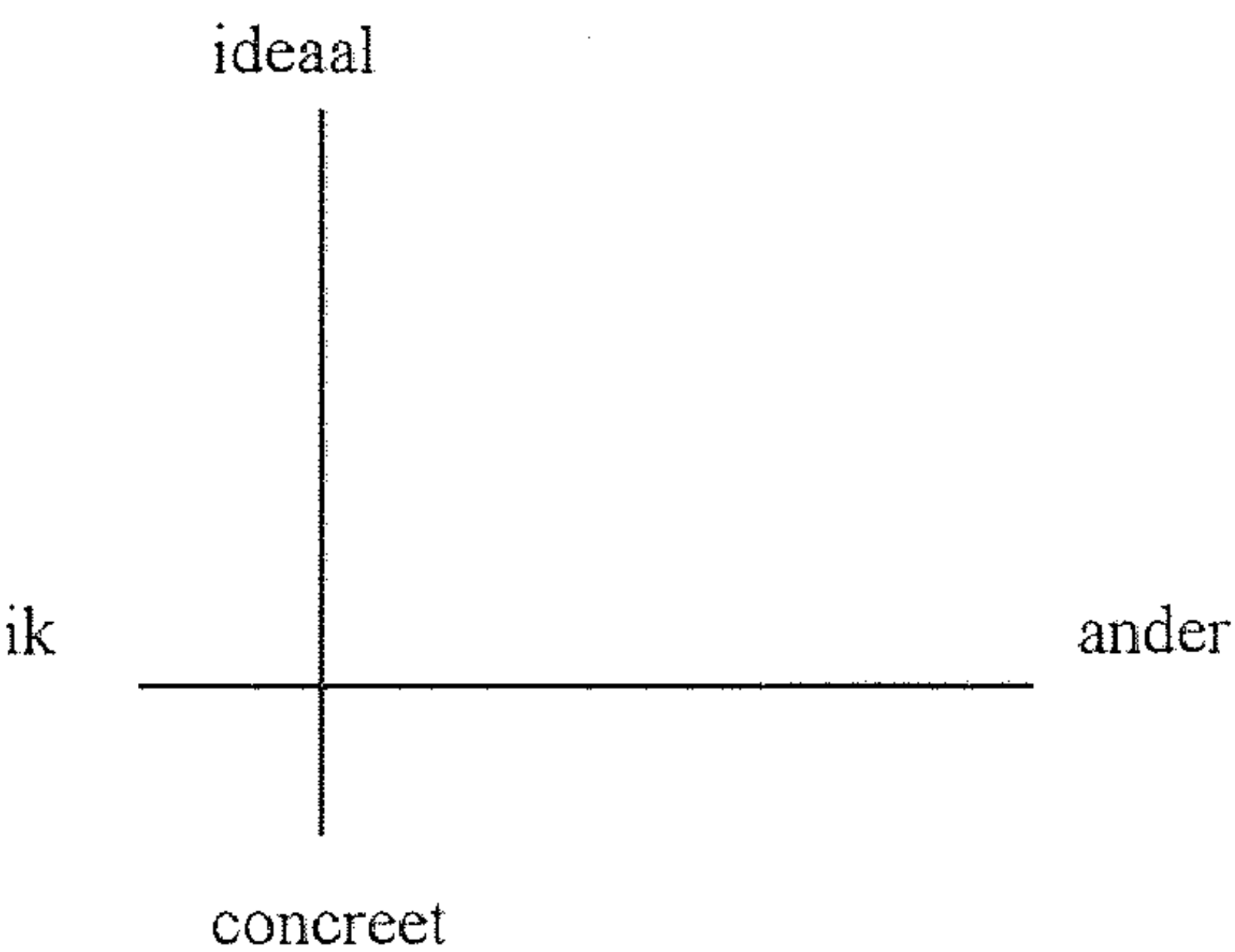




*Afbeelding 3.2. Het verdringingsmodel*

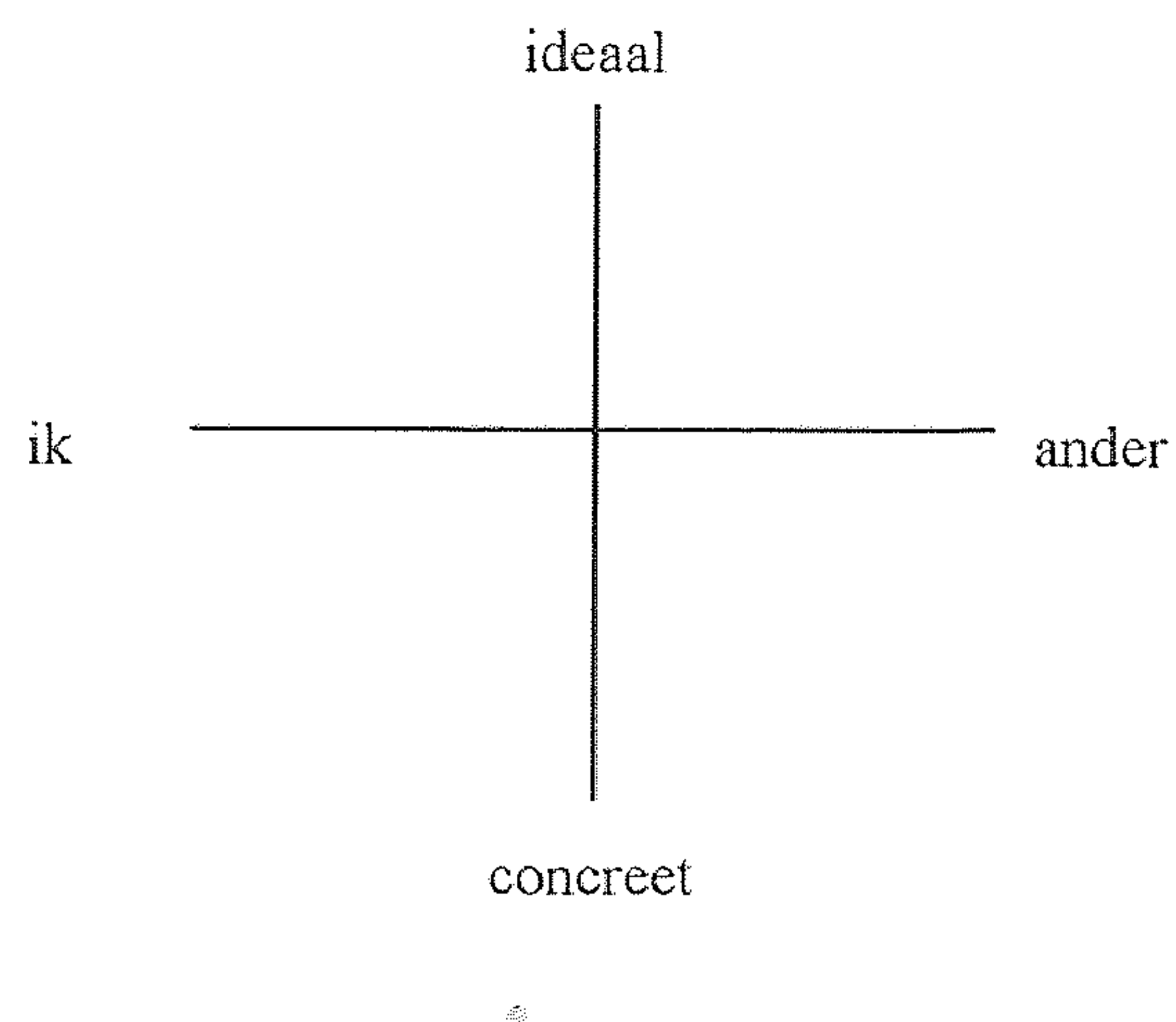


*Afbeelding 3.3. Het zelfbestraffingsmodel*



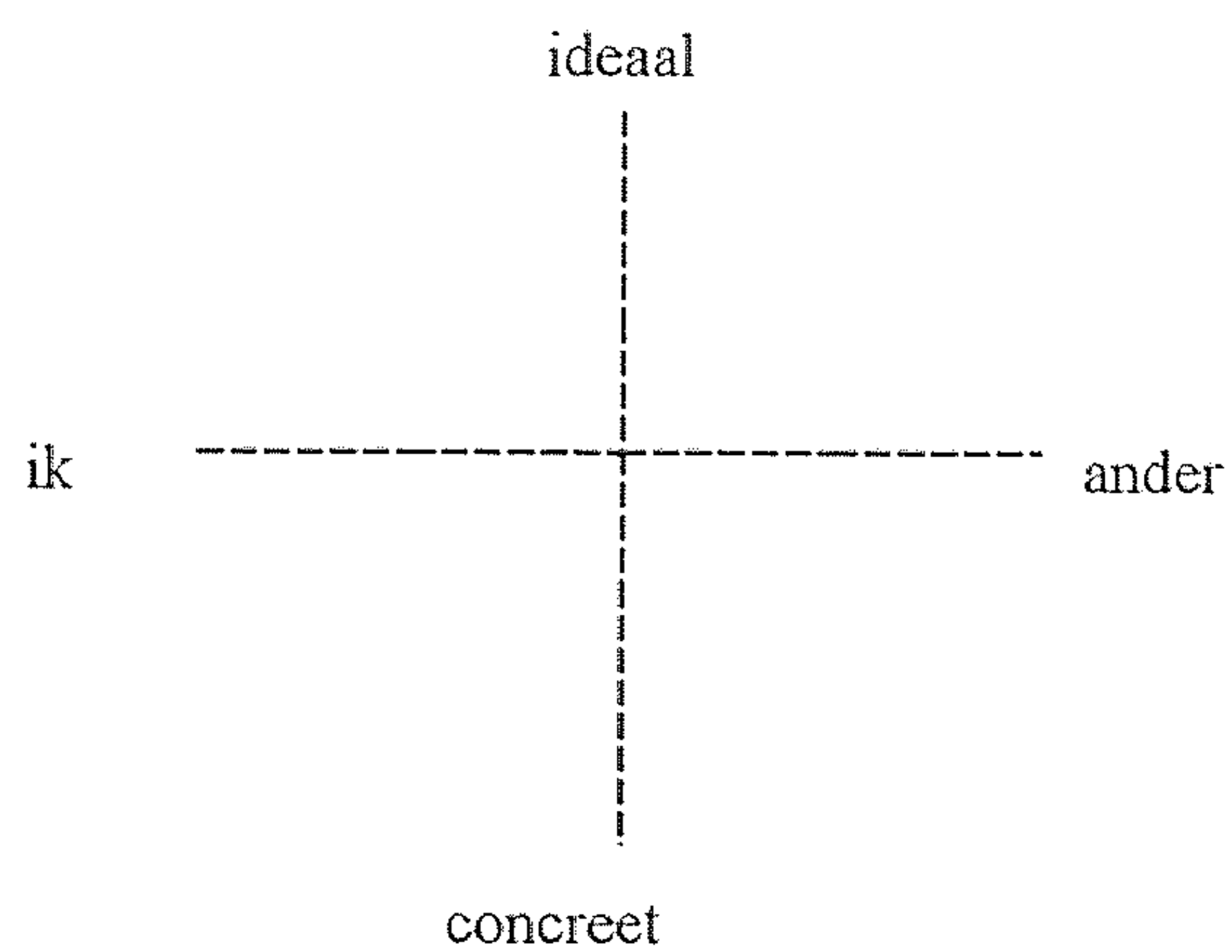
*Afbeelding 3.4. Het compromismodel*

Hier gaat het om een neutrale, gefixeerde positie in het midden



*Afbeelding 3.5. Het communicatiemodel*

Hier gaat om een regelmatige verplaatsing over de lijnen



Door de positionering van de vier denkmodellen op de lijnen 'eigen ervaringen-ervaringen van anderen' en 'concrete feitelijkheid-ideale werkelijkheid' wordt duidelijk dat het hier gaat om denkmodellen die een bepaalde



relatie met elkaar hebben. De vier modellen worden gekenmerkt door een toenemende complexiteit en differentiatie in het denken<sup>118</sup>. Het eerste model, het verdringingsmodel, is te kenschetsen als de meest primaire, onmiddellijke denkbeweging, het laatste model, het communicatiemodel, kan gezien worden als de meest complexe en gedifferentieerde manier van denken over de religieuze betekenis van schuld<sup>119</sup>.

118. Een uitgebreide beschrijving van de manier waarop zo'n toenemende complexiteit en differentiatie gestalte kan krijgen is onder andere te vinden in:  
P. Vermeer, H.J.M. Vossen, J.A. van der Ven, Theodicy and Rationalization, in: *Bijdragen*, 52 (1991), 293-317.  
In dit artikel wordt de toenemende complexiteit die binnen een typologie aanwezig kan zijn, omschreven als een toenemende rationaliteit. De typologie die de auteurs ontwikkelen, heeft vooral betrekking op de theodiceeproblematiek, op de religieuze betekenisverlening aan het lijden. Binnen dat kader komt een aantal denkmodellen aan de orde die sterk gelijken op modellen uit de typologie die in het kader van dit hoofdstuk ontwikkeld worden. Het zelfbestraffingsmodel vertoont een aantal sterke gelijkenissen met het apathiemodel dat in dit artikel beschreven wordt, het compromismodel vertoont gelijkenis met het vergeldingsmodel uit dit artikel, en uitspraken uit het communicatiemodel vertonen sterke overeenkomsten met het compassiemodel.  
Ook valt te denken aan modellen van denken die zijn beschreven in het kader van de ontwikkelingspsychologie. Daarin is sprake van een positionering van uitspraken ten opzichte van elkaar in het kader van de religieuze ontwikkeling van mensen. Ook daar is een toenemende complexiteit, een toenemend differentiatie- en integratievermogen zichtbaar. Zie:  
F. Oser, P. Gmünden, *Der Mensch, Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich, 1984.  
J. W. Fowler, *Stages of Faith. The psychology of human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, 1981.
119. In de hier gepresenteerde typologie is er sprake van een toenemende complexiteit. De aard hiervan is het beste duidelijk te maken door de denkmodellen uit deze typologie na elkaar te bespreken, als het ware in chronologische volgorde. De ontwikkelingslijn die dan zichtbaar wordt is als volgt te kenschetsen: de meest onmiddellijke reactie op een confrontatie met schuld wordt gevormd door het verdringingsmodel, dat die specifieke kenmerken vertoont die als aspecten van het verdringingsmechanisme beschreven zijn in het eerste hoofdstuk. Dit mechanisme vormt in psychologisch opzicht de meest directe reflex op schuldsituaties. In tweede instantie kan dan het zelfbestraffingsmechanisme optreden wanneer het schuldbesef door de aanvankelijke barrière weet heen te dringen. De reactie die in het kader hiervan ontstaat is onmiddellijk, in die zin dat er nog geen sprake is van een reflexieve denkbeweging, maar van een verhevigde reactie waarin het beeld van de schuldsituatie zich dermate opdringt dat ze bovenmaatse vormen kan aannemen. De derde reactie die het compromismodel voorstelt bevat een mechanisme waarin tussen het verdringingsmechanisme en het zelfbestraffingsmechanisme een neutraal midden wordt gezocht waarop een vaste positie wordt gekozen. Daarmee is dit model van grotere complexiteit en meer gedifferentieerd dan de beide voorgaande modellen; dit model neemt iets van beide in zich op om zo een midden te bereiken. In het laatste model, het communicatiemodel, is deze fixatie losgelaten en is er sprake van een vrije beweging tussen verdringing en zelfbestrafing, en wel op zo'n wijze dat deze reactiemechanismen op elkaar betrokken, geïntegreerd en overstegen kunnen worden.

Na dit korte overzicht van de vier denkmodellen en van hun verhouding ten opzichte van elkaar zal nu wat breder worden ingegaan op de inhoud van de mensbeelden en godsbeelden uit deze denkmodellen.

Bij het eerste denkmodel, *het verdringingsmodel*, behoren de uitspraken 'Schuld speelt zich af buiten de gelovige gemeenschap' en 'God heeft ons verlost uit onze zondigheid'. Deze uitspraken vertonen tendensen die voor dit denkmodel karakteristiek zijn. Ten eerste is er sprake van een overheersing van het ideaal (schuldeloosheid) en van een onvermogen om dit ideaal op de concrete werkelijkheid te betrekken (persoonlijke situaties van schuld, falen, het eigen tekort). Daarnaast prevaleren in deze uitspraken de behoeften en verlangens die in de eigen ervaringen zijn ingebed en bestaat er geen drijfveer om in contact te komen met ervaringen van anderen. Deze andere ervaringen zijn in deze denkbeweging zelfs waardeloos en bedreigend indien ze afwijken van de eigen ervaring. Als ik vind dat alle mensen zondig zijn, behalve die van de gemeenschap waartoe ik behoor, zal ik niet meer erg gevoelig zijn voor mensen die beweren dat ook ik schuldig zou kunnen zijn. De uitspraken die hierbij horen, kunnen indien ze voortkomen uit het geschetste mechanisme, worden beoordeeld als verdringingstendens<sup>120</sup>. Hier staat de gelovige gemeenschap centraal. Als men lid wordt van die gemeenschap is men voortaan bevrijd van de zonde. Wanneer mensen zich inwerken of gesocialiseerd worden in deze denkwereld begeven ze zich op een recht en zuiver pad. Daarbij kan er van zonde en schuld geen sprake meer zijn. God vormt in deze denkwereld de garant voor de verlangde reinheid. Vanwege de roep tot het behoud van deze zuiverheid staat deze rol van God, en in het verlengde daarvan de ondubbelzinnigheid van het pad van de gelovende, niet ter discussie<sup>121</sup>. Daarom nemen deze uitspraken zo'n specifieke positie in op het continuüm tussen eigen ervaringen en ervaringen van anderen en op het continuüm tussen concrete en ideale werkelijkheid.

Bij het tweede model, *het zelfbestraffingsmodel*, is de concrete ervaring van schuldigheid in de belevingswereld belangrijker dan het ideaal dat eventueel gegeven kan zijn in termen van verlossing, verzoening of vergeving. Door de overheersing van de ervaring van de eigen schuld wordt ook in dit

120. In dit onderzoek heb ik de term 'verdringing' gebruikt omdat ze theologische relevantie bevat. De term 'verdringingsmechanisme' wordt echter allereerst door godsdienstpsychologen gebruikt. Batson en Ventis geven een goede beschrijving van dit verdringingsmechanisme in religieuze secten. Zie: C.D. Batson, W.L. Ventis, *The Religious Experience*, New York/Oxford, 1982. In Freudiaanse termen zou men kunnen zeggen dat God in deze denkwereld de gestalte aanneemt van de onvoorwaardelijk goedkeurende oermoeder; Zij is er altijd voor haar kinderen.

121. De wijze waarop deze denkbeelden kunnen functioneren bij de Jehova's getuigen (en dat hun totale geloofsgoed in hun geschiedenis gedurende lange tijd veel ruimer was) wordt geïllustreerd in de volgende boeken: M. Penton, *Apocalypse Delayed*, Toronto, Buffalo, Londen, 1985, vooral 154-156, 184-208, 279-284; M. Cole, *Jehova's Witnesses*, Londen, 1956, 173-175; J. Rutherford, *Verzoening*, New York, 1928.



denkschema geen aanzet gegeven tot het in contact komen met ervaringen van anderen. Wanneer deze daadwerkelijk afwijken van de eigen ervaring verliezen ze daarmee hun waarde en worden zelfs gevaarlijk. Als je gelooft dat de mens onvermijdelijk en onlosmakelijk een zondig wezen is, dan wordt de zonde zo alom tegenwoordig aanwezig dat je geen oog meer kunt hebben voor mensen die wijzen op mogelijkheden om de zonde te overstijgen. Alles wordt dan verdacht. De denkbeweging die in dit model is geschetst, is met psychologische termen te benoemen als zelfbestraffingsmechanisme<sup>122</sup>. In deze gedachtewereld wordt de afstand tussen mens en God zo groot gemaakt dat daarmee de mens de oneindig zondige wordt en God degene die boven alle besmetting is verheven. Schuld en zonde worden in iedere levenservaring zichtbaar en onze (menselijke) leefwereld is daarmee volstrekt afgescheiden van het heilige. Deze besmetting van de leefwereld is met het oog op de zuiverheid van het heilige niet iets dat ter discussie mag staan<sup>123</sup>. Daarom nemen deze uitspraken zo'n specifieke positie in op het spanningsveld tussen eigen ervaringen en ervaringen van anderen en op het spanningsveld tussen concrete en ideale werkelijkheid.

In het derde model, *het compromismodel* zijn de posities ideaal-concreet en ik-ander in het midden gefixeerd. Deze denkwijze vormt de gulden middenweg tussen het verdringings- en zelfbestraffingsmechanisme. De uitspraken die vanuit deze denkbeweging ontstaan zetten niet aan tot het met elkaar in contact brengen van het ideaal met het concrete of van eigen ervaringen met die van anderen. Dit denkmodel is te benoemen als indifferent, het neemt een middenpositie in; het zet niet aan tot contact met anderen, maar dit contact wordt ook niet als bedreigend ervaren zoals dat bij de eerste twee denkbewegingen wel het geval is. Schuld en zonde worden niet meer zover van het gelovige individu weg gestoten als in de eerste denkbeweging, maar zijn ook niet zo onvermijdelijk en onhanteerbaar als in de tweede denkbeweging. Er is sprake van schuld en zonde, maar mensen kunnen deze door boetedoening kwijtgescholden krijgen. Daarmee ontstaat in het denken een positionering op de lijnen 'concrete ervaring- ideaal' en 'eigen ervaringen-

122. Het zelfbestraffingsmechanisme ontstaat in Freudiaanse termen vooral uit angst voor de straffende vader. Binnen dit mechanisme zijn, als in het masochisme, angst en verlangen onontwarbaar vermengd. De menselijke zondigheid wordt in deze denkbeweging uiteindelijk zó vergroot weergegeven en doorgedreven dat de ultieme straf ontstaat, namelijk een afwending van de Vader voor zijn volk. Dat mechanisme is in deze hier gegeven uitspraken vanuit Freudiaanse invalshoek aanwezig. Erikson heeft vanuit psychoanalytische invalshoek beschreven hoe dit mechanisme heeft gewerkt in de gedachtewereld van Luther. Zie: E. Erikson, *De jonge Luther. Een psychoanalytisch en historisch onderzoek*, Amsterdam, 1967.

123. Hoe deze visie kan functioneren wordt duidelijk in: A. Schilder, *Hulpeloos maar schuldig*, Kampen, 1987.

ervaringen van anderen' die wordt gekarakteriseerd door een fixering in het midden.

Het vierde model, *het communicatiemodel*, behelst uitspraken over God en over de betekenis van schuld voor de mens waarin de ideale en concrete werkelijkheid op elkaar betrokken worden en waarin eigen ervaringen in verband worden gebracht met ervaringen van anderen. Deze uitspraken komen niet alleen voort uit een dergelijke religieuze communicatie maar zetten daar ook toe aan. Men kan zeggen dat deze uitspraken het resultaat zijn van het proces van tonen en ontdekken, handelingen die van primair belang zijn gebleken voor religieuze communicatie over schuld. Hoewel de uitspraken samenhangen en hoewel ze op elkaar betrokken kunnen worden, zijn er twee paren te onderscheiden. 'Schuld verwijst naar het feit dat ik niet gelukkig kan zijn zolang er nog lijdenden zijn' en 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' horen logischerwijze bij elkaar. Zij geven beide uiting aan een wat meer tonende instelling met betrekking tot het lijden dat achter schuld schuilgaat<sup>124</sup>. Dat tonen is in deze uitspraken tot zaak van de mens en van God gemaakt. De uitspraken 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' hoort bij 'God is nabij en veraf tegelijkertijd'. Hierin is sprake van een meer ontdekkende instelling<sup>125</sup>. Het gaat hier om mensen die op zoek zijn naar de betekenis van schuld en daarin ook zoeken naar God<sup>126</sup>. Deze uitspraken willen wat meer

124. Met het onderscheidingscriterium 'tonen-ontdekken' zijn tot op zekere hoogte ook moderne theologische uitspraken tegenover elkaar te plaatsen. 'Schuld verwijst naar het feit dat ik niet gelukkig kan zijn zolang er nog lijdenden zijn' en 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' zijn uitspraken met een wat meer tonend karakter en zij gelden bijvoorbeeld in bepaalde sectoren van de bevrijdingstheologie.

125. Deze houding kan ook worden gezien als een interne dialoog die plaatsvindt wanneer mensen religieuze uitspraken over schuld doen. Hermans spreekt in verband met deze interne dialoog over de 'ruimtelijke aard van het zelf'. Vanwege die ruimtelijke aard kan het 'ik' bewegingen maken, het is in staat om in chronologische volgorde meerdere posities in te nemen. De verruimtelijking van het zelf maakt een positiewisseling mogelijk, zodanig dat het ik in staat is om dialogische bewegingen te maken tussen meerdere posities. Deze bewegingen zijn reversibel van aard, dus van A naar B en van B terug naar A. Belangrijke positieverschuivingen die door Hermans genoemd worden zijn die tussen ideaal-ik en feitelijk-ik, en tussen het zelf en belangrijke anderen. Zie: H. Hermans, *Het meerstemmige zelf. De verklanking van de psyche*, in: H. Hermans (red.), *De echo van het ego. Over het meerstemmig zelf*, Baarn, 1995.

126. Deze houding kan ook worden gezien als een interne dialoog die plaatsvindt wanneer mensen religieuze uitspraken over schuld doen. Hermans spreekt in verband met deze interne dialoog over de 'ruimtelijke aard van het zelf'. Vanwege die ruimtelijke aard kan het 'ik' bewegingen maken, het is in staat om in chronologische volgorde meerdere posities in te nemen. De verruimtelijking van het zelf maakt een positiewisseling mogelijk, zodanig dat het ik in staat is om dialogische bewegingen te maken tussen meerdere posities. Deze bewegingen zijn reversibel van aard, dus van A naar B en van B terug naar A. Belangrijke positieverschuivingen die door Hermans genoemd worden zijn die tussen ideaal-ik en feitelijk-ik, en tussen het zelf en belangrijke anderen. Zie: H.



uiting geven aan het zoekende karakter met betrekking tot schuld. Deze vier stellingen vormen, samengenomen, een tegenhanger voor de mechanismen van verdringing en zelfbestrafing die, zoals gezegd, communicatie blokkeren. De uitspraken die bij dit model horen ontstaan door een constante beweging over de lijnen 'concrete ervaring-ideaal' en 'eigen ervaring-ervaringen van anderen'. Zij zijn dus niet, zoals in het vorige denkschema, in het midden gefixeerd.

#### **4. Ontwerp van de poimenische methode**

In de vorige paragrafen zijn drie beslissingen genomen die bepalend zijn voor de opzet van de poimenische methode over schuld. De werkvorm is vastgesteld (het communicatief zelfonderzoek), de setting is bepaald (groeps-gesprek), en bovendien zijn de inhoud en beschreven die in de methode kunnen worden aangeboden (de typologie). Daarmee is al het materiaal verzameld en zijn alle keuzes gemaakt die het opstellen van een concrete methode vereist. Nu moet die poimenische methode over schuld concreet vorm gaan krijgen.

Het ontwerp van een poimenische methode dient in twee fases plaats te vinden. In eerste instantie is het van belang om een concrete doelstelling te ontwikkelen voor de methode. Welk doel moet concreet door de deelnemers worden gehaald, met dat zelfonderzoek, in dat groepsgesprek, en met het aanbieden van die inhoud? Met het beantwoorden van deze vraag, wordt het mogelijk een concrete, doelgerichte inrichting van de methode te kiezen. In het kader hiervan wordt bijeenkomst voor bijeenkomst beschreven welke activiteiten zijn gepland voor het uitvoeren van die methode.

##### **4.1. De bijzondere doelstelling van de poimenische methode over schuld**

Op grond van de ideeën uit de vorige twee paragrafen is het mogelijk de bijzondere doelstelling van de methode te formuleren. De algemene poimenische doelstelling voor religieuze communicatie over schuld is reeds vastgesteld. Deze algemene doelstelling sprak van de communicatieve vaardigheden van het tonen en ontdekken met betrekking tot schuld. Het tonen en ontdekken uit de algemene doelstelling worden opgevat als algemene communicatieve vaardigheden; zij kunnen zich ten aanzien van zeer veel aspecten in de religieuze betekenis van schuld afspelen. Niet alle mogelijke aspecten kunnen in de gespreksmethode van het communicatief zelfonder-

Hermans, Het meerstemmige zelf. De verklanking van de psyche, in: H. Hermans (red.), *De echo van het ego. Over het meerstemmig zelf*, Baarn, 1995.

zoek worden verwerkt. Daarom wordt een nadere keuze gemaakt, een afbakening van de aspecten uit de religieuze betekenis van schuld waarop dit 'tonen' en 'ontdekken' zich moet gaan richten.

Duidelijk is inmiddels, welke werkvorm en welke setting gekozen zijn voor de poimenische methode over schuld. Werkvorm en setting dienen hier als richtingaanwijzers. Van een concrete doelstelling kan worden gesproken als duidelijk is hoe het tonen en ontdekken met behulp van de gekozen werkvorm (van het communicatief zelfonderzoek) en in de gekozen setting (van het groepspastoraat) vorm moet krijgen.

Het communicatief zelfonderzoek is een werkvorm die de omgang met schuld (gericht op het tonen en ontdekken) op een speciale wijze mogelijk maakt, namelijk door de activiteiten 'ervaren' en 'symboliseren'. Hoe kan het tonen en ontdekken plaatsvinden in zo'n communicatief zelfonderzoek en in een setting van het pastoraal groepsgesprek? Het antwoord op deze vraag is te vinden in de speciale gestalte die de OVO-cyclus van het communicatief zelfonderzoek in groepen krijgt. In deze keuze voor de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek en tevens voor de setting van het groepsgesprek zijn de elementen te vinden waarmee een concrete doelstelling kan worden ontworpen. De religieuze communicatie over schuld wordt bevorderd door het proces van Onderzoeken en Valideren en door het interactionele kader van het groepspastoraat. In de methode van het communicatief zelfonderzoek is het de bedoeling dat in de eerste fase, de onderzoeksfase (O) en in de fase van de validatie (V) de deelnemers in de loop van de groepsgesprekken de ideale werkelijkheid en de concrete werkelijkheid op elkaar gaan betrekken en dat ze hun eigen ervaringen in contact te brengen met de ervaringen van anderen en met waarden uit de christelijke traditie.

De werkvorm van het communicatief zelfonderzoek kan daarom beschreven worden als het exploreren, analyseren en verwerken van drie componenten uit de religieuze betekenis van schuld.

De werkvorm is erop gericht dat deelnemers aan de groepsgesprekken

- hun eigen waardegebieden met waardegebieden van anderen confronteren;
- hun concrete schuldervaringen met gehanteerde idealen verbinden;
- hun eigen waardegebieden over de betekenis van schuld vergelijken met uitspraken uit de religieuze traditie

Wat is de achtergrond van deze drie componenten? Deze drie componenten zijn gekozen opdat deelnemers aan het groepsgesprek zich gaan verplaatsen op de lijnen die aan de orde zijn gekomen in de vorige paragraaf, paragraaf 3, waar de typologie van denkmodellen over de religieuze betekenis van schuld werd vastgesteld. De lijnen uit deze typologie geven weer wat met de poimenische methode wordt beoogd, namelijk dat mensen hun eigen ervaringen in verband brengen met die van anderen, en dat ze hun concrete



levenssituatie verbinden met hun idealen. De eerste twee componenten geven deze handelingen direct weer, de derde component verwoordt het proces waarin de eerste twee componenten een inhoudelijke weerslag krijgen doordat mensen hun godsbeelden en mensbeelden aanpassen, als ze in gesprek gaan met anderen, en als ze bijvoorbeeld hun concrete levenssituatie in het licht zien van hun idealen. Deze derde component geeft aan dat mensen hun godsbeelden en mensbeelden herijken en dat ze daarbij putten uit waarden die aanwezig zijn in de christelijke traditie. Het is dus de bedoeling dat mensen in gesprek gaan met anderen, dat ze hun concrete levenssituatie verbinden met hun idealen, én dat dat vervolgens een (inhoudelijke) weerslag krijgt in hun godsbeeld en mensbeeld.

De concrete doelstelling is dus als volgt te formuleren: *de evaluatie van inhouden over de religieuze betekenis van schuld van de persoon zelf en inhouden die afkomstig zijn uit de christelijke traditie, in het licht van de communicatie met anderen en in het licht van de verwezenlijking van idealen.*

Wanneer de algemene doelstelling spreekt over de communicatieve vaardigheden 'tonen' en 'ontdekken', dan moeten deze vaardigheden met het oog op de concrete doelstelling worden toegespitst. Dat is bij deze gebeurd. De confrontatie met anderen staat vooral in het teken van tonen. Wanneer ik in gesprek ga met anderen over mijn en andermans ervaringen, dan toon ik iets van mijzelf aan anderen, en tonen anderen iets aan mij. De confrontatie met idealen staat vooral in het teken van 'ontdekken'. Wanneer ik mijzelf confronteer met mijn idealen, dan probeer ik om niet stil te blijven staan bij het bestaande, dan wil ik nieuwe dingen ontdekken die de verwezenlijking van mijn idealen mogelijk maken.

In de concrete doelstelling wordt ook duidelijk dat zelf gehanteerde mens- en godsbeelden en beelden uit de christelijke traditie mensen kunnen verhinderen met anderen in gesprek te gaan, maar deze beelden kunnen een gesprek ook bevorderen. Eigen voorstellingen en voorstellingen uit de christelijke traditie kunnen mensen afhouden van de verwezenlijking van hun idealen, maar ze kunnen deze verwezenlijking ook bevorderen. Het is de bedoeling dat in het communicatief zelfonderzoek over schuld de eigen inhouden en de inhouden uit de christelijke traditie juist op deze punten worden geëvalueerd. Dit houdt een bepaalde waardering van deze inhouden in, waardoor deze met elkaar kunnen worden vergeleken. Dat is het proces dat met de poimenische methode wordt beoogd.

#### 4.2. Beschrijving van de uitvoering van de poimenische methode

In deze paragraaf wordt een beschrijving gegeven van de wijze waarop het communicatief zelfonderzoek concreet wordt uitgevoerd. De organisatie van de bijeenkomsten voor de gespreksgroepen staat hier centraal. Allereerst wordt zichtbaar hoe deelnemers het waarderingssysteem in de eerste bijeenkomsten gaan inrichten, vervolgens hoe de validatie wordt uitgevoerd, en tenslotte hoe de heroriëntatie op het waarderingssysteem plaatsvindt.

Om dat zichtbaar te maken wordt een kort overzicht van de bijeenkomsten gegeven. Daarna wordt iedere bijeenkomst afzonderlijk behandeld.

##### HET GEHEEL DER BIJEENKOMSTEN

Het groepsgesprek vindt plaats gedurende zes bijeenkomsten van elk twee uur. Het proces van het groepsgesprek wordt begeleid door een pastor of een pastoraal werker, die thuis is in de methode van het communicatief zelfonderzoek en die kennis heeft van de achtergronden van de godsbeelden en de mensbeelden die in de methode verwerkt zijn. De taak van de pastor of pastoraal werker is om mensen te begeleiden in hun leren, en om ze aan te zetten tot een proces van tonen en ontdekken. De opzet van de zes bijeenkomsten is als volgt.

1. Kennismaking met elkaar, met het doel, de thematiek en de opzet en eerste bezinning op concrete levenservaringen van schuld.
2. Een eerste bezinning over de christelijke betekenis van schuld.
3. Het centrale gesprek over schuld.
4. Kennismaking met christelijke oriëntaties.
5. Verdere exploratie van christelijke oriëntaties, waarna een tweede bezinning op het thema schuld plaatsvindt.
6. Een tweede centraal groepsgesprek over schuld, evaluatie en afscheid.

Het bovenstaande schema beschrijft alle bijeenkomsten. In deze reeks van zes bijeenkomsten is een onderscheid te maken. Sommige bijeenkomsten horen bij elkaar omdat daarin een bepaalde soort activiteit wordt verricht: waarneming, analyse of evaluatie.

De eerste drie bijeenkomsten zijn bedoeld voor het vaststellen van de betekenis van schuld, in het eigen leven, bij anderen, en vanuit christelijk perspectief. In de eerste twee bijeenkomsten wordt toegewerkt naar een ontwerp van een waarderingssysteem bij de deelnemers. In het communicatief zelfonderzoek zijn er drie bronnen waaruit men waardegebieden kan putten om in het waarderingssysteem op te nemen. Zo ontstaan er in het systeem drie soorten waardegebieden, waardegebieden ontleend aan eigen ervaringen en symbolisering, waardegebieden ontleend aan ervaringen en symbolisering van anderen, en waardegebieden ontleend aan ervaringen en



symbolisering en die liggen ingebed in de christelijke traditie. De waardegebieden, uit deze drie bronnen geput, worden in de eerste drie bijeenkomsten geformuleerd en in een waarderingssysteem geordend.

Na deze eerste ordening van waardegebieden worden in de bijeenkomsten vier en vijf de geordende waardegebieden en de waarderingssystemen nog eens bekeken en geconfronteerd met christelijke oriëntaties.

De tweede helft van bijeenkomst vijf en bijeenkomst zes zijn vervolgens bedoeld om deze confrontatie te evalueren en te bekijken hoe ze heeft uitgewerkt op de eigen ideeën en die van anderen. Deze confrontatie kan erop uitlopen dat men de eigen waarderingssystemen op bepaalde plaatsen verandert.

#### DE BIJEENKOMSTEN AFZONDERLIJK

De afzonderlijke bijeenkomsten hebben, met uitzondering van de eerste en de laatste, steeds een gelijke opzet.

*Het begin.* De begeleider vertelt wat in de betreffende bijeenkomst op het programma staat en kijkt samen met de deelnemers terug naar de afgelopen bijeenkomst en vooruit naar de komende bijeenkomst.

*De hoofdactiviteit.* Er wordt gewerkt aan datgene wat in de betreffende bijeenkomst aan de orde is.

*Het besluit.* Een terugblik op de lopende bijeenkomst en een vooruitblik op de komende.

#### *Bijeenkomst 1*

In deze bijeenkomst wordt gewerkt met drie waardegebieden. Het eerste waardegebied betreft een concrete schuldervaring (1) en twee waardegebieden van anderen over de psychologische betekenis die aan schuld wordt toegekend (2 en 3).

Waardegebied 1. wordt geformuleerd naar aanleiding van de vraag: Is er in uw leven een ervaring of een omstandigheid of een persoon geweest die bij u grote schuldgevoelens heeft opgeroepen? De deelnemers pogen naar aanleiding van deze vraag (in termen van de waarderingstheorie een 'ontlocker') een waardegebied te formuleren door middel van de procedures 'associatie', 'samenvatting' en 'formulering'. Associatie: als mensen voor het eerst met het begrip schuld worden geconfronteerd is het soms moeilijk voorstelbaar dat dit thema iets met het eigen leven te maken heeft. Tegelijkertijd zijn echter in ieders leven momenten of situaties waarin schuld in zekere mate een rol speelt. Die situaties komen niet altijd direct boven drijven. Ter voorbereiding op de formulering van het waardegebied gaan de deelnemers aan het groepsgebesprek individueel brainstormen over levenssituaties die iets hebben te maken met schuld. Dit wordt in steekwoorden op papier gezet. Na deze associatie volgt een samenvatting: uit de steekwoorden worden de meest betekenisvolle uitgekozen. Doel is een waardegebied te

formuleren dat zo goed mogelijk onder woorden brengt wat de deelnemer onder schuldervaring verstaat. Zo ontstaat door associatie, samenvatting en formulering waardegebied 1.

De waardegebieden 2 en 3 zijn waardegebieden die in het tekstboek worden aangeboden. Het zijn waardegebieden van anderen over de psychologische betekenis van schuld, te weten: 'Bij schuldsituaties trek ik me terug op mezelf' (waardegebied 2) en 'Bij schuldsituaties wil ik onmiddellijk daarna allerlei andere dingen gaan doen' (waardegebied 3). Deze schuldreacties worden door de gespreksbegeleider besproken in de context van de zelfbestraffings- en verdringingstendens en in een groepsgesprek aan de orde gesteld. Gekeken wordt in hoeverre deze waardegebieden herkenbaar zijn voor de deelnemers.

### *Bijeenkomst 2*

In deze bijeenkomst wordt gewerkt aan de formulering van nog 11 waardegebieden naast de 3 van bijeenkomst 1. Eén van de waardegebieden betreft een concrete schuldervaring van anderen en tien waardegebieden beschrijven (aspecten van) de religieuze betekenis van schuld.

Waardegebied 4 betreft een concrete schuldervaring van één van de andere deelnemers aan het groepsgesprek vanuit de vraag/ontlokker: Zijn er mensen uit de gespreksgroep wier schuldervaring grote indruk op u heeft gemaakt? De deelnemers worden ertoe aangezet om deze schuldervaring van een andere deelnemer als waardegebied 4 in hun waarderingssysteem op te nemen.

In waardegebied 5 wordt een deelaspect van de religieuze betekenis van schuld geformuleerd. Dit deelaspect betreft het relationele aspect van verantwoordelijkheid waarmee we door de schuldervaring in contact komen. Waardegebied 5 wordt in de volgende formulering aangeboden: 'Schuld is voor mij iets dat mij en andere mensen in relatie stelt'. Deze formulering wordt in een groepsgesprek aan de orde gesteld vanuit de vraag of ze als waardegebied herkenbaar is voor de deelnemers.

Waardegebied 6 gaat in op de betekenis van schuld voor de relatie die de mens met zichzelf heeft. Naar aanleiding van de ontlokker 'Wat betekent voor mij in het algemeen het thema schuld voor de manier waarop mensen leven?' wordt door de individuele deelnemer een waardegebied geformuleerd.

Waardegebied 7 behandelt weer een deelaspect van de religieuze betekenis van schuld. Dit is het voortgangaspect dat met schuld samenhangt. Waardegebied 7 wordt geformuleerd naar aanleiding van de ontlokker 'Hoe zou ik met schuld willen kunnen omgaan?'

Waardegebied 8 gaat in op de betekenis van schuld voor de relatie die de persoon met zichzelf heeft. Hier worden uitspraken aangeboden die als waardegebied door de deelnemers kunnen worden opgenomen in hun eigen



waarderingssysteem. Dit gebeurt vanuit de ontlokker 'met welke uitspraak ben ik het het minste eens?'. Het gaat dan om een uitspraak waarmee men niet kan instemmen. De aangeboden uitspraken zijn:

- Schuld is iets dat zich afspeelt buiten de gelovige gemeenschap
- De mens is een zondig wezen
- Door boete te doen kunnen mensen hun schuld lenigen
- Schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn zolang er nog lijdenden zijn
- Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd.

Waardegebied 9 gaat ook weer in op de betekenis van schuld voor de relatie die de mens met zichzelf heeft. Nu wordt deze behandeld vanuit de ontlokker 'In welke uitspraak kan ik mij het meeste vinden'. Dit waardegebied wordt dus gekozen vanuit een verwantschapsgevoel. Vanuit dit verwantschapsgevoel kan waardegebied 9 gekozen worden uit de vijf bovenstaande uitspraken.

Waardegebied 10 betreft de betekenis van schuld voor de relatie van de mens tot God. Door de deelnemer wordt, naar aanleiding van de ontlokker 'Hoe krijgt voor mij God gestalte met betrekking tot de manier waarop schuld zich in het leven van mensen voordoet?', een eigen waardegebied geformuleerd.

Waardegebied 11 gaat in op de betekenis die schuld heeft voor de relatie van de mens met God. Hier worden uitspraken aangeboden vanuit de ontlokker 'met welke uitspraak ben ik het het minste eens?'. Eén van deze uitspraken kan in het eigen waarderingssysteem worden verwerkt als uitspraak waarmee men duidelijk niet instemt. Zo ontstaat een waardegebied met een uitspraak waartegen men zich afzet. De aangeboden uitspraken zijn:

- God heeft ons verlost uit onze zondigheid
- God is een oneindig boven de mens verheven autoriteit
- God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft
- In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit
- God is nabij en veraf tegelijkertijd.

Waardegebied 12 gaat eveneens in op de betekenis die schuld heeft voor de relatie van de mens tot God, maar nu wordt deze benaderd vanuit de positieve ontlokker 'In welke uitspraken kan ik mij het meeste vinden?'. Vanuit deze ontlokker wordt één van de vijf bovenstaande uitspraken gekozen.

Gedurende deze twee eerste bijeenkomsten komt een waarderingssysteem tot stand, dat bestaat uit de genoemde twaalf waardegebieden. Aan het eind van de tweede bijeenkomst wordt aan de deelnemers gevraagd aan elk van deze waardegebieden een bepaalde gevoelswaarde te verlenen. De procedure daarvoor is dat de deelnemers een lijst van 16 gevoelens krijgen aangeboden.

Deze lijst van gevoelens vormt een intrinsiek onderdeel van de zelfconfrontatiemethode (ZKM) van Hermans<sup>127</sup>; ze wordt als zodanig ook in het communicatief zelfonderzoek aangeboden.

- |                 |                       |
|-----------------|-----------------------|
| 1. veiligheid   | 9. onrust             |
| 2. eigenwaarde  | 10. tederheid         |
| 3. geluk        | 11. zelfverzekerdheid |
| 4. angst        | 12. intimiteit        |
| 5. krachtigheid | 13. neerslachtigheid  |
| 6. tevredenheid | 14. trots             |
| 7. zorgzaamheid | 15. machteloosheid    |
| 8. liefde       | 16. innerlijke rust   |

Aan elke gevoel wordt bij elk waardegebied een cijfer toegekend:

Wanneer de persoon het gevoel *heel veel* ervaart, geeft hij of zij een 5

Wanneer de persoon het gevoel *veel* ervaart, geeft hij of zij een 4

Wanneer de persoon het gevoel *tamelijk veel* ervaart, geeft hij/zij een 3

Wanneer de persoon het gevoel *nogal* ervaart, geeft hij/zij een 2

Wanneer de persoon het gevoel *weinig* ervaart, geeft hij/zij een 1

Wanneer de persoon het gevoel *helemaal niet* ervaart, geeft hij/zij een 0.

Aan de hand hiervan ontstaat een schema waardoor de waardegebieden in een bepaalde verhouding ten opzichte van elkaar komen te staan: ze worden in de structuur van het waarderingsstelsel geplaatst. Sommige uitspraken liggen door de scoring dicht bij elkaar dan andere uitspraken. De onderliggende verbanden die met deze scores duidelijk worden zijn in de derde bijeenkomst onderdeel van gesprek.

### *Bijeenkomst 3*

In deze bijeenkomst vindt het centrale groepsgesprek over schuld plaats. Deze centrale gespreksronde bestaat uit twee delen. Het eerste deel bestaat uit een persoonlijke bezinning, het tweede deel uit een groepsgesprek.

Uitgangspunt van de persoonlijke bezinning is een kort verslag van de samenhangen die in het waarderingsstelsel van de deelnemer werden gevonden. Iedere deelnemer krijgt zo'n kort verslag van de gespreksbegeleider. Aan de hand van de affecttoekenning die plaatsvond is door de begeleider bij alle waardegebieden een affectief patroon vastgesteld. Dit affectpatroon is

127. Deze affecten zijn afkomstig uit de Zelfconfrontatiemethode die Hermans ontworpen heeft, en die de werkvorm is die in deze bijeenkomsten wordt uitgevoerd. Zie: H. Hermans, *De grondmotieven van het menselijk bestaan*, Lisse, 1985.



opgebouwd uit de verschillende typen affecten uit de aangeboden affectenlijst<sup>128</sup>.

De Z-affecten: zelfgevoelens, dit zijn gevoelens van waarde en kracht die mensen op zichzelf betrekken:

eigenwaarde  
krachtigheid  
zelfverzekerdheid  
trots

De A-affecten; dit zijn gevoelens die mensen hebben als ze zich openstellen voor anderen of voor de wereld:

zorgzaamheid  
intimiteit  
tederheid  
liefde

P-affecten, positieve gevoelens:

veiligheid  
geluk  
tevredenheid  
innerlijke rust

N-affecten, negatieve gevoelens:

angst  
machteloosheid  
neerslachtigheid  
onrust

Doordat de deelnemers aan het eind van bijeenkomst 2 aan elk van deze affecten een waarde van 0 tot 5 hebben toegekend ontstaat bij ieder waardegebied een specifiek affectenpatroon. Dit affectenpatroon geeft aan hoe de persoon zich bij de inhoud van een bepaald waardegebied voelt, hierdoor wordt het mogelijk om deze waardegebieden te categoriseren en ze ten opzichte van elkaar een plaats te geven.

In afbeelding 3.6 vindt u hiervan een illustratie. Het toont een mogelijk affectenpatroon bij de waardegebieden 2 en 3.

128. De wijze waarop deze affectsoorten zijn omschreven is ontleend aan de zelfconfrontatiemethode van Hermans. Zie: H.J.M. Hermans, *De grondmotieven van het menselijk bestaan*, Lisse, 1985; H.J.M. Hermans, *Het verdeelde gemoed. Over de grondmotieven in ons dagelijks leven*, Baarn, 1986.

*Afbeelding 3.6. Voorbeeld van affectenpatroon bij de waardegebieden 2 en 3 uit het geheel van het waarderingssysteem*

	Z	A	P	N	B	K	soort
2. Bij schuldsituaties trek ik me terug op mezelf.	0	3	5	17	22	0.22	0.0
3. Bij schuldsituaties ga ik onmiddellijk daarna allerlei andere dingen doen	10	0	5	13	18	0.27	Z-

Verklaring van de affectcategorieën uit het voorbeeldschema

In de eerste kolom Z staat bij ieder waardegebied aangegeven hoeveel Z-gevoelens de persoon daar heeft gescoord.

In de tweede kolom A staat aangegeven hoeveel A-gevoelens de persoon daar gescoord heeft.

In de derde kolom P staat bij ieder waardegebied aangegeven hoeveel P-gevoelens de persoon daar gescoord heeft.

In de vierde kolom N staat bij ieder waardegebied aangegeven hoeveel N-gevoelens de persoon daar gescoord heeft.

De vijfde kolom B geeft de betrokkenheid van de persoon aan bij het betreffende waardegebied. Deze score bestaat uit een optelsom van positieve en negatieve gevoelens (P+N).

In de zesde kolom K gaat het om de kwaliteit van het ervaren bij het waardegebied. Deze score geeft het aandeel aan dat de positieve gevoelens hebben op het totaal van positieve en negatieve gevoelens (P:P+N).

In de zevende en laatste kolom ('soort') staat een benoeming van de ervaring naar aanleiding van de eerste zes kolomscores. De volgende benoemingen van het affectpatroon zijn mogelijk:

- geen benoeming; de scores op de affectsoorten zijn gemiddeld en onderscheiden zich niet van elkaar;
- Z+: dit waardegebied betekent voor de persoon vooral een gevoel van zelfontplooiing;
- A+: dit waardegebied betekent voor de persoon vooral een gevoel van 'uitgaan naar de ander of naar de wereld';
- Z-: dit waardegebied betekent vooral een gevoel van 'verlies van zelfrespect';
- A-: dit waardegebied brengt vooral een gevoel van pijn tot uiting, vanwege de onbereikbaarheid van anderen of van de wereld;
- Z.A.: dit waardegebied vertegenwoordigt voor de persoon zowel een gevoel van zelfontplooiing als van 'eenheid met de ander' of 'een-zijn met de wereld'.



- 0.0: Dit waardegebied verwijst naar een combinatie van gevoelens van 'verlies van identiteit en zelfrespect' en 'onbereikbaarheid van de ander, losstaan van de wereld'.

In de twee waardegebieden uit afbeelding 3.7. is sprake van twee 'soorten' waardegebieden. Op waardegebied 2 ("Bij schuldsituaties trek ik me terug op mezelf") worden in het geheel geen Z-gevoelens als 'eigenwaarde', 'krachtigheid', 'zelfverzekerdheid' en 'trots' gescoord. Er worden nauwelijks A-gevoelens als 'zorgzaamheid', 'liefde', 'tederheid' en 'intimiteit' gescoord (3 is een te verwaarlozen lage score op de totale score van 20 die op de A-gevoelens mogelijk is). Ook zijn er nauwelijks positieve gevoelens, daarentegen worden er wel veel negatieve gevoelens gescoord. Daarom is de kwaliteit K laag ( $P:B=K$ ,  $5:22=0.22$ ). Kennelijk roept dit waardegebied heel negatieve gevoelens in het leven, en nauwelijks positieve gevoelens, en evenmin relationele gevoelens als Z- of A-affecten. Daarom wordt dit waardegebied benoemd als 0.0.-gebied (soort). Wanneer waardegebied 3 uit dezelfde afbeelding bekeken wordt dan blijkt daar een duidelijke score op de Z-gevoelens. Tegelijkertijd wordt op de A-gevoelens niet gescoord. Er worden nauwelijks P-gevoelens gescoord, maar er zijn weer wél veel N-gevoelens in het geding. Kennelijk roept dit waardegebied veel negatieve gevoelens op en nauwelijks positieve. Daarom is de kwaliteit (K) erg laag ( $P:B = 5:18=0.27$ ). In combinatie met de duidelijke score kan dit waardegebied worden benoemd als een negatief Z-gebied (Z-). In dit geval geeft de benoeming van de 'soort' waardegebieden een belangrijk onderscheid aan (0.0.-waardegebied en Z-waardegebied) in de wijze waarop beide waardegebieden worden ervaren. De betrokkenheidsscore vormt een belangrijk indicatie van de onderlinge verhouding van waardegebieden. Deze betrokkenheidsscore is bij waardegebied 2 iets hoger (22) dan bij waardegebied 3 (18), de persoon voelt zich iets meer betrokken bij waardegebied 2 ( dat is waarschijnlijk belangrijker) dan bij waardegebied 3.

Door deze benoemingen worden waardegebieden gecategoriseerd en gegroepeerd. Er zijn waardegebieden met een hoge kwaliteit, of met een hoge betrokkenheid of met een hoge A-score of een lage Z-score, enzovoorts.

Als de deelnemers in de derde bijeenkomst informatie over de samenhang in hun eigen waarderingssysteem krijgen gepresenteerd, wordt op drie manieren gereflecteerd over het geheel van dit waarderingssysteem.

Men start met een individuele zelfreflectie. Centraal in dit zelfgesprek staat de vraag: 'Wat valt u op naar aanleiding van het aan u voorgelegde verslag over uw waarderingssysteem?' Bij het beantwoorden van deze vraag is de rol van de begeleider belangrijk. Deze kan suggesties leveren voor de richting waarin deze vraag kan worden beantwoord.

Na dit zelfgesprek vindt er een centraal groepsgesprek plaats. Bij aanvang van dit groepsgesprek doet eenieder verslag van wat er in het gesprek met zichzelf naar boven is gekomen. Vervolgens gaan de deelnemers met elkaar in gesprek over de implicaties van deze verslagen en over de positie die ze ten opzichte van elkaar gaan innemen nadat ze elkaars verslagen hebben gehoord.

Tenslotte is het de bedoeling dat de deelnemers naar aanleiding van het zelfgesprek en het groepsgesprek aan zichzelf een vraag of een opdracht meegeven, vanuit de vraag: 'Waar wilt u voor uzelf met het oog op de volgende fase van het communicatief zelfonderzoek op letten of aan gaan werken?'

#### *Bijeenkomst 4*

In bijeenkomst vier wordt ingegaan op de achtergronden, het achterliggende gedachtengoed van de in de vorige bijeenkomst aangeboden uitspraken over de relatie die de persoon heeft met zichzelf en met God in relatie tot schuld. Deze uitspraken en de achtergronden daarvan worden bekeken vanuit de implicaties die ze hebben ten aanzien van de tweeledige verantwoordelijkheid die in de inrichting van het waarderingssysteem is opgenomen en ze worden in verband gebracht met de waardegebieden die de deelnemer zelf heeft geformuleerd.

#### *Bijeenkomst 5*

Bijeenkomst vijf bestaat uit twee delen. In het eerste gedeelte wordt de confrontatie met christelijke oriëntaties uit de vorige bijeenkomst voortgezet. In het tweede gedeelte wordt bekeken wat de implicaties zijn van die confrontatie voor het waarderingssysteem en wordt gekeken naar de opdracht die mensen zichzelf gegeven hebben of de vraag die mensen zichzelf gesteld hebben aan het eind van bijeenkomst drie. De deelnemers worden ertoe aangezet ieder waardegebied van het waarderingssysteem afzonderlijk nog eens te bekijken. Ten aanzien van zelfgeformuleerde waardegebieden gebeurt dit aan de hand van de vraag: '*Zou ik dat waardegebied nu nog zo beschrijven?*' Bij aangeboden waardegebieden gebeurt dat vanuit de vraag: '*Geldt dat waardegebied voor mij nog?*' of '*Zou ik dit waardegebied hier nog zo kiezen?*' Vervolgens wordt de deelnemer gevraagd nog eens te kijken naar de opdracht/vraag die deze zichzelf heeft gesteld aan het eind van de derde bijeenkomst. Vervolgens wordt gevraagd een waardegebied te formuleren aan de hand van de vraag: '*Hoe beoordeelt u uw activiteiten binnen de gesprekscyclus met het oog op die vraag of opdracht?*' Dit waardegebied wordt als 'retrospectief validatiegebied' opgenomen in het waarderingssysteem. De deelnemer wordt tenslotte gevraagd alle waardegebieden van het systeem weer affectief te waarderen aan de hand van de zestien gevoelens.



### *Bijeenkomst 6*

Gedurende deze bijeenkomst wordt toegewerkt naar een afsluitend groepsge-sprek. Ze bestaat uit drie delen. De persoon krijgt van de gespreksbegeleider een kort verslag van de samenhangen die in het waarderingssysteem zijn gevonden. Allereerst is er een individuele zelfreflectie. Centraal in deze zelfreflectie staat de vraag: 'Wat valt u op naar aanleiding van het aan u voorgelegde verslag over uw waarderingssysteem?' Bij het beantwoorden van deze vraag door de persoon is de rol van de begeleider belangrijk. Hij kan suggesties leveren voor de richting waarin deze vraag beantwoord kan worden.

Ten tweede vindt het laatste centrale groepsge-sprek plaats. Bij aanvang daarvan doet eenieder verslag van hetgeen er in het gesprek met zichzelf naar boven is gekomen. Vervolgens gaan de deelnemers met elkaar in ge-sprek over de implicaties van deze verslagen en over de positie die ze van-daaruit ten opzichte van elkaar gaan innemen.

Het derde deel staat in het teken van een gezamenlijke evaluatie van het communicatief zelfonderzoek: het verloop der groepsge-sprekken, het aang-eboden materiaal, de rol van de gespreksbegeleider en de feed-back van de groepsleden.

## **HOOFDSTUK 4**

### **BESCHRIJVING VAN HET PASTORAAL GROEPSGESPREK OVER SCHULD**

In de empirische beschrijving van dit vierde hoofdstuk worden de belangrijkste elementen weergegeven van de groeps gesprekken zoals die feitelijk hebben plaatsgevonden. Deze empirische beschrijving wordt in vier stappen ontwikkeld. In de eerste paragraaf ga ik inleidend in op het perspectief vanwaaruit ik in dit hoofdstuk schrijf, het empirisch perspectief. In de tweede paragraaf komen de vraagstellingen aan de orde waarop die empirische beschrijving een antwoord moet geven. In de derde paragraaf worden de indices voor de empirische beschrijving vastgesteld (naar welke dingen ga ik kijken om te komen tot een beantwoording van de vraagstellingen?). In de vierde paragraaf wordt het proces weergegeven, gericht op de beantwoording van de vraagstelling en aan de hand van de indices.

#### **1. Wat is het empirisch deelperspectief?**

In dit hoofdstuk wordt het empirisch perspectief ingenomen. Over het empirisch perspectief is bij de beschrijving van de praktische theologie reeds in algemene termen gesproken. Nu wil ik de specifieke aard van het empirisch perspectief zichtbaar maken<sup>128</sup>.

Dit perspectief komt, evenals de perspectieven uit de vorige hoofdstukken in drie gedeelten inleidend aan de orde. Ten eerste komt het object ter sprake, vervolgens de methode die daarop vanuit het empirisch deelperspectief is toe te passen, en tenslotte het zicht dat ontstaan kan wanneer met die methode naar het object gekeken wordt. De beschrijving van dit laatste gedeelte biedt uitzicht op de ontwikkeling van een

128. Het spreken over 'deelperspectief', zoals dat met het oog op de beschrijving van de invalshoek en inrichting van dit hoofdstuk gebeurt, geeft aan dat de empirische invalshoek van deze studie intrinsiek verbonden is met de andere deelperspectieven, met het hermeneutische en het strategische deelperspectief. In dit onderzoek zijn dan ook het hermeneutische voorverstaan en de activiteiten in het kader van de strategische cyclus van eminent belang voor de definiëring van het object van het hier te beschrijven empirische deelperspectief. Als zodanig wil ik dit perspectief ook ter sprake brengen, dat wil zeggen vanuit zijn gebondenheid aan datgene wat reeds bepaald is in de hermeneutische en de strategische fase van dit onderzoek.



vraagstelling, of van meerdere vraagstellingen die de grondslag vormen voor de inrichting van het verdere hoofdstuk.

#### *A. Het object*

In de inleiding is het object van deze gehele studie gedefinieerd als 'het proces waarin mensen zoeken naar de religieuze betekenis van schuld'. In de loop van dit onderzoek is er een steeds nauwer focus ontstaan; het proces van betekenisverlening aan schuld is steeds duidelijker gesitueerd. In het hermeneutische (deel-)perspectief zijn de waarden 'verwerking' en 'omkeer' of 'metanoia' naar voren gekomen als belangrijke waarden in de doorbreking van de communicatieve blokkade die achter schuldproblematieken schuilgaat. Op grond van deze waarden is een methode opgesteld en toegepast in het kader van de regulatieve cyclus. Daardoor heeft onze blik in verband met het empirische perspectief in belangrijke mate een richting verkregen.

Via het hermeneutische en het strategische (deel-)perspectief is het focus in dit onderzoek geleidelijk aan komen te liggen op een bepaalde concrete ruimte waarin de religieuze communicatie zich afspeelt. In deze ruimte is het object van het empirisch perspectief te situeren. In het kader van de strategische cyclus zijn gespreksgroepen bijeengekomen en zij hebben met elkaar over schuld gepraat aan de hand van het communicatief zelfonderzoek over schuld. Het object van onderzoek wordt hiermee verder afgebakend. De empirische beschrijving die in dit hoofdstuk wordt gegeven richt zich op de gesprekken van twee specifieke groepen die met die methode aan de slag zijn gegaan.

Het materiaal van deze groeps gesprekken -de ingevulde werkschriften van de mensen uit de beide gespreksgroepen- staat aan mij nu ter beschikking als empirisch onderzoeksmateriaal. Deze werkschriften geven een verslag van het proces dat de deelnemers hebben doorgemaakt gedurende de gesprekken. Het zijn die ingevulde werkschriften die het object vormen voor de empirische arbeid die in dit hoofdstuk verricht zal worden.

#### *B. De methode*

De activiteiten van het begrijpen en het verklaren zijn de handelingen die centraal staan in het hermeneutische kader. Zij vormen de hermeneutische methode. Met het 'begrijpen' van de schuldproblematiek is een inzicht ontstaan in de manier waarop schuld betekenis kreeg: het psychoanalytische en het theologische perspectief hebben daaraan hun bijdrage geleverd. In dat beschrijvingsproces zijn de unieke referentiekaders van deze beide perspectieven werkzaam geweest. Vervolgens heb ik in de activiteit van het verklaren mijn eigen referentiekader als praktisch theoloog een rol laten spelen en heb ik de inzichten die zijn opgekomen uit die eerste twee hoofdstukken gerelateerd aan de belangen en de inzet van de poimeniek.

Ook in de methodiek die eigen is aan het empirisch perspectief zijn de processen van begrijpen en verklaren terug te vinden. De activiteit van het veranderen dat zo kenmerkend is voor de regulatieve cyclus, voor de uitvoering van de methode van het communicatief zelfonderzoek over schuld, staat hier tussenin. Zij bemiddelt tussen het hermeneutische begrijpen en verklaren en het empirische begrijpen en verklaren.

De termen die in de theoretische fase van dit onderzoek centraal zijn komen te staan, 'verwerking' en 'omkeer', zijn er verantwoordelijk voor dat de aandacht nu vooral uitgaat naar het proces van betekenisverlening aan schuld zoals dat zichtbaar wordt in de werkschriften van de deelnemers aan het zelfonderzoek over schuld. Deze termen geven aan dat de betekenis van schuld voor mensen niet vastligt maar door de tijd heen verandert. Deze verandering wordt in deze empirische fase van het onderzoek aan de hand van de ingevulde werkschriften in kaart gebracht. Theoretisch is duidelijk geworden wat verwerking en wat omkeer is. Welke verandering in de betekenisverlening aan schuld is bij mensen nu in de praktijk, door middel van een empirisch onderzoek, waar te nemen? Dat is belangrijk om te weten. Procesonderzoek is met het oog op deze taak de aangewezen empirische onderzoeksmethode. Het procesonderzoek is erop gericht de veranderingen ingebed in hun tijdsverloop in kaart te brengen<sup>129</sup>. Het procesonderzoek is daarom allereerst ook gericht op de beschrijving van een bepaalde toestand, op een confrontatie en vervolgens op de beschrijving van de verandering die naar aanleiding van de confrontatie heeft plaatsgehad.

Op de lijn van explorerend naar hypothese-toetsend onderzoek is het procesonderzoek te zien als een vorm van exploratief onderzoek. Het is exploratief van aard, het wil niet zozeer bewijzen of toetsen, maar aftasten. En dat aftasten gebeurt op een bijzondere manier:

- het komt voort uit een tweerichtingsverkeer tussen interactie- en metaniveau;
- het is gericht op het in kaart brengen van een proces van verandering.

Procesonderzoek, zoals dat hier wordt toegepast vormt een tweerichtingsverkeer tussen interactie- en metaniveau<sup>130</sup>. Naar aanleiding van de theorie die in de hermeneutische fase is ontwikkeld, heb ik in de strategische fase een methode opgesteld voor het pastoraal groepsgesprek. Die methode vormde een instrument waarmee de interactie -het groepsgesprek- wordt mogelijk gemaakt. Vervolgens is ze ook meetinstrument. De werkschriften maken het mogelijk te beschrijven welke veranderingen in de omgang met schuld hebben plaatsgevonden bij de mensen die meededen aan het groepsgesprek. Het theoretisch ontwerp van het communicatief zelfonderzoek over schuld bepaalt de inhoud en indeling

129. R. v.d. Loo, *Verheldering van loopbaanperspectief*, Lisse, 1992.

130. H. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering*, Lisse, 1981, 173 e.v.



van de werkschriften en vormt een handvat voor het in kaart brengen van het groepsgebeuren; er kunnen aandachtspunten uit worden afgeleid voor de beschrijving.

In de activiteit van het verklaren worden de gegevens uit de procesbeschrijving teruggekoppeld naar het referentiekader dat is opgebouwd in de theoretische, hermeneutische fase. Op deze activiteit zal ik nader terugkomen in het volgende hoofdstuk, omdat dat hoofdstuk speciaal voor het uitvoeren van die taak van het verklaren is ingericht. Dan zal zichtbaar worden hoe met de gegevens van de procesbeschrijving op evaluatieve wijze teruggekeken kan worden naar de theoretische inzichten, de opbrengst van de hermeneutische beschrijving en verklaring uit de eerste fase van het onderzoek.

### *C. Het perspectief*

Het object van dit empirische hoofdstuk wordt gevormd door de ingevulde werkschriften van de deelnemers aan de groepsgebeuren. Naar dat object wordt gekeken via de methode van het procesonderzoek. Daardoor wordt een heel specifiek licht geworpen op het materiaal van die ingevulde werkschriften.

Het communicatief zelfonderzoek is reeds in het vorige hoofdstuk ter sprake gekomen, bij de bespreking van de regulatieve fase die gericht was op het tot stand brengen van verandering. Nu komen de centrale begrippen die samenhangen met dat communicatief zelfonderzoek nogmaals aan de orde, maar nu niet vanuit het focus van het strategisch deelperspectief, maar vanuit het focus van het empirisch deelperspectief. Het perspectief dat nu zo ontstaat, toont een oriëntatie, een gerichtheid op de beschrijving van de veranderingen die optreden in de religieuze betekenisverlening aan 'schuld', zoals deze zichtbaar worden in het waarderingssysteem van mensen in de loop van het communicatief zelfonderzoek. De manier waarop ik deze gerichtheid beschrijf geeft al aan dat verschillende concepten van cruciaal belang zijn voor de verdere procesbeschrijving. Binnen de empirische fase van het beschrijven ligt het focus op het begrip 'verandering'. Het is de verandering die onderzocht moet worden. Het gaat erom dat mensen via een zelfonderzoek de plaats aftasten die schuld inneemt in hun waarderingssysteem. Door deze bezinning op schuld verandert ook de houding van mensen, en dat komt uiteindelijk weer tot uiting in inhoud en ordening van het waarderingssysteem. Zo wordt met deze bezinning een verandering teweeggebracht. De concepten die van belang zijn voor de procesbeschrijving zijn daarmee 'waarderingssysteem', 'communicatief zelfonderzoek', 'religieuze betekenis van schuld', en tenslotte 'verandering'.

Het waarderingsstelsel

Het waarderingsstelsel heeft twee belangrijke karakteristieken. Het is allereerst een geordend geheel van waardegebieden. Vervolgens is het waarderingsstelsel te typeren als veranderlijk.

Het waarderingsstelsel is een geordend geheel van geëxpliciteerde ervaringen, waardegebieden<sup>131</sup>. Omdat meer dingen tegelijkertijd belangrijk kunnen zijn, hanteert een persoon ook gelijktijdig verschillende waardegebieden. De ordening tussen al die verschillende waardegebieden ontstaat op een specifieke wijze. Daar het in een waardegebied gaat om iets dat voor iemand belangrijk is, bezit dat waardegebied zowel een cognitieve als een affectieve lading<sup>132</sup>. Dat wil zeggen dat mensen niet alleen de inhoud bepalen van hun waardegebieden, maar ook de relatie tussen de verschillende waardegebieden. Met deze cognitieve en affectieve lading van een waardegebied ontstaat de samenhang in het geheel van waardegebieden die mensen op een gegeven moment hanteren. Die waardegebieden vormen zo samen een geheel dat kenmerkend is voor iemands persoonlijkheid<sup>133</sup>. Zo wordt iedere mens de auteur van het eigen waarderingsstelsel.

Die inhoud en samenhang van waardegebieden zijn dus het resultaat van een eigen ontwerp. Dat wil zeggen dat mensen daarop ook invloed kunnen uitoefenen; zij kunnen ze ook veranderen<sup>134</sup>. Het waarderingsstelsel vormt steeds een moment-opname. Het geeft een moment weer van de manier waarop mensen met de werkelijkheid omgaan. Omdat de persoon de auteur is van het eigen waarderingsstelsel<sup>135</sup> kan de persoon inhoud, gevoelens en ordening van het waarderingsstelsel ook veranderen. Wat betreft de ordening speelt het criterium flexibiliteit een belangrijke rol. Een stelsel kan zich in de ordening er in meerdere of in mindere mate voor lenen om te veranderen. Het kan daarin star of soepel geordend zijn. Dat wordt aangegeven met de term 'flexibiliteit van een waarderingsstelsel'<sup>136</sup>. Bij een grote flexibiliteit is er een capaciteit om nieuwe ervaringen op te nemen en te verwerken. Bij een lage flexibiliteit is dat vermogen nauwelijks aanwezig. Het stelsel is flexibel als het uiteenlopende ervaringen kan bevatten en deze met elkaar kan integreren. In het geval van flexibiliteit is er sprake van een organisatie die daarvoor stevig genoeg is en voldoende draagkracht heeft.

131. H. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering (I)*, Lisse, 1981, 7-13.

132. H. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering (I)*, Lisse, 1981, 21-58.

133. H. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering (I)*, Lisse, 1981, 92-95.

134. H. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering (I)*, Lisse, 1981, 101-114.

135. Vanwege deze onvervreembare waarde als auteur wordt degene die aan het zelfonderzoek deelneemt in de waarderingstheorie en in verhandelingen over de zelfconfrontatiemethode steeds consequent met het begrip 'persoon' aangeduid.

136. H. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering (I)*, Lisse, 1981, 121-145.



#### Het communicatief zelfonderzoek

Omdat de persoon de auteur is van het eigen waarderingsysteem, is dat systeem ook voor die persoon onderzoekbaar. In het zelfonderzoek is sprake van een exploratie van het eigen waarderingsysteem via de momenten onderzoeken-valideren-onderzoeken. Zo kan hij of zij op ordening en inhoud een zekere invloed uitoefenen om een adequaat antwoord te geven op situaties. Na verloop van tijd vindt een tweede onderzoek plaats waarin nagegaan wordt hoe de ervaringen zich in de loop van de tijd ontwikkeld hebben en of er inderdaad sprake is van een adequate reactie op situaties en ervaringen. Dit loopt uit op een eventuele herformulering van het waarderingsysteem. Daarmee is de OVO-cyclus van het communicatieproces voltooid<sup>137</sup>. Het communicatief zelfonderzoek vormt een zeer specifieke variant van die OVO-cyclus (Onderzoeken-Valideren-Onderzoeken). De validatiefase wordt in het communicatief zelfonderzoek zo ingericht dat men waardegebieden en het waarderingsysteem als geheel confronteert met concrete levenssituaties, met gehanteerde idealen, met de waardegebieden van anderen en met de waardegebieden die in algemene theorieën liggen opgeslagen en dat men waardegebieden en waarderingsstelsel naar aanleiding van die confrontatie evalueert. Deze validatiefase vindt plaats in de bijeenkomsten vier en vijf van het communicatief zelfonderzoek.

In het kader van dit empirisch deelperspectief worden de werkschriften bekeken als neerslag van het communicatief zelfonderzoek en gezien in het licht van deze OVO-cyclus.

#### De religieuze betekenis van schuld

In het communicatief zelfonderzoek vindt een exploratie plaats van de religieuze betekenis van schuld. Schuld is zichtbaar geworden als een thema dat religieuze communicatie kan bevorderen; het kan de aanleiding zijn tot 'omkeer', wanneer mensen ertoe aangezet worden om vanuit hun eigen ervaringen in gesprek te gaan met anderen, en wanneer mensen leren om de concrete werkelijkheid en de ideale werkelijkheid met elkaar in verband te brengen.

Met het oog op dit leerproces kan een waardegebied over de religieuze betekenis van schuld in het waarderingsstelsel worden opgenomen en vervolgens in contact worden gebracht met de aangeboden waardegebieden en met de waardegebieden over de concrete en de ideale werkelijkheid met betrekking tot schuld.

137. H. Hermans, *Persoonlijkheid en waardering (I)*, Lisse, 1981, 102-110.

### Verandering

Het specifieke communicatief zelfonderzoek dat in de strategische fase van dit onderzoek is ontwikkeld, wil de deelnemers aan het groepsgesprek brengen tot een confrontatie van hun eigen schuldervaringen, met de ervaringen van anderen, met de idealen die ze hanteren en met uitspraken over schuld die afkomstig zijn uit de christelijke traditie. De confrontatie houdt hier in dat de deelnemers van al deze elementen iets als waardegebied formuleren en ze zo vervolgens in het waarderingssysteem opnemen. In de validatiefase worden zij ertoe aangezet om dit waarderingssysteem te valideren, te toetsen, door in gesprek te gaan met zichzelf, met anderen, en met aangeboden teksten uit de verschillende lagen van het christelijke denken. Deze validatie, dit uitproberen, gaat aan de hand van een zelfgeformuleerde opdracht, de deelnemers moeten vooraf bij zichzelf expliciet vaststellen wat ze ervan willen leren. Met deze inrichting van de onderzoeken en van de validatiefase wordt een omkeer, een verandering beoogd.

De werkschriften die door de deelnemers aan het groepsgesprek zijn ingevuld vormen de materiële neerslag van deze OVO-cyclus; van het eerste zelfonderzoek, van de validatiefase en van het tweede zelfonderzoek. De verandering die met een empirische beschrijving in de werkschriften kan worden waargenomen, is de verandering die door het eerste zelfonderzoek en de validatiefase teweeg is gebracht, en die zijn neerslag heeft gevonden in het tweede zelfonderzoek.

Naar aanleiding van het tweede zelfonderzoek kan bekeken worden:

- of de waardegebieden veranderd zijn, qua inhoud en affectscore;
- en of de ordening van het waarderingssysteem veranderd is.

## 2. De vraagstelling

De vraagstelling van dit hoofdstuk staat in het kader van het 'begrijpen' dat onderdeel uitmaakt van de empirische onderzoeksmethode. Deze vraagstelling richt zich op het proces dat de deelnemers aan het groepsgesprek doorgemaakt hebben. Zij luidt als volgt: *Is er sprake van een destagnatie of bevordering van de religieuze betekenisverlening aan schuld bij de deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek over schuld?*

Deze empirische onderzoeksvraagstelling staat in de context van de poimenische vraagstelling zoals die in het vorige hoofdstuk geformuleerd is: Op welke wijze dient volgens het poimenisch perspectief de blokkerende werking van schuld overwonnen te worden? Vandaar dat de 'verandering' die empirisch vastgesteld moet worden, ook gewaardeerd of benoemd moet worden in termen van destagnatie of bevordering van de omgang met schuld.



### 3. Het onderzoeksontwerp

De empirische beschrijving van het groepsgesprek zal plaatsvinden door middel van een procesonderzoek. De ingevulde werkschriften van de deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek over schuld vormen het empirische materiaal waarmee de onderzoeksvraagstelling beantwoord zal worden. In deze paragraaf worden twee beslissingen genomen over de manier waarop die werkschriften in het procesonderzoek zullen worden bekeken.

De eerste beslissing die genomen moet worden is de vaststelling van de onderzoekseenheid, de onafhankelijke en de afhankelijke variabele uit het onderzoek. De tweede beslissing is de bepaling van de indicering: bekeken moet worden welke elementen uit de werkschriften van belang zijn voor de beantwoording van de onderzoeksvraagstelling.

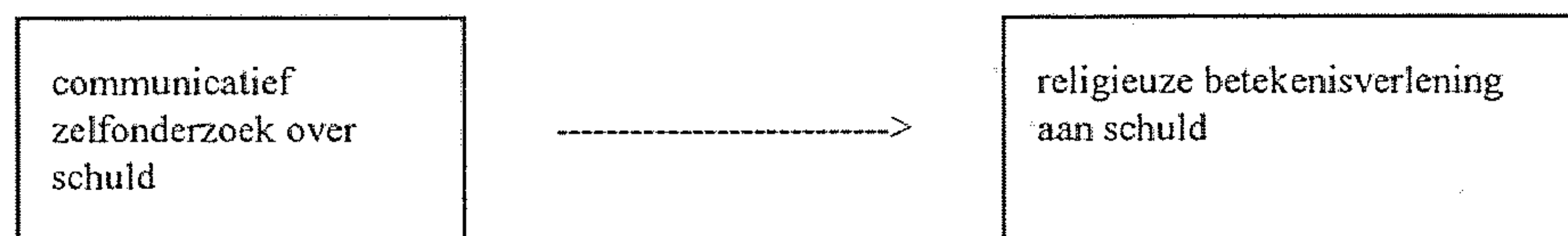
De beantwoording van deze twee vragen vormt hier het onderzoeksontwerp, die beantwoording maakt het mij mogelijk om concreet met de empirische beschrijving te beginnen.

Onderzoekseenheid, onafhankelijke en afhankelijke variabele

Voor het onderzoeksontwerp is het noodzakelijk dat vastgesteld wordt wat in dit procesonderzoek de onderzoekseenheid is, wat de onafhankelijke en wat de afhankelijke variabele.

De onderzoekseenheid bestaat in deze procesbeschrijving uit 'Deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek over schuld'. Het te onderzoeken kenmerk van deze onderzoekseenheid wordt gevormd door 'de religieuze betekenisverlening aan schuld'. Dit kenmerk is in dit procesonderzoek op te vatten als afhankelijke variabele, als variërend kenmerk, aangezien gemeten wordt op welke wijze dit kenmerk verandert. Het communicatief zelfonderzoek over schuld is op te vatten als onafhankelijke variabele, als een element -door de onderzoeker ingebracht- waarmee alle deelnemers in gelijke mate te maken hebben.

*schematische weergave van de relatie tussen onafhankelijke en afhankelijke variabele*



Het procesonderzoek is erop gericht te meten op welke wijze de religieuze betekenisverlening aan schuld bij de deelnemers aan het groepsgesprek verandert, en om in de groep van deelnemers samenhang te ontdekken in dat veranderingspatroon.

Iemand die zich in een zelfonderzoek op zijn of haar waarderingssysteem bezint, concentreert zich altijd op enkele elementen daarin; nooit op het gehele waarderingssysteem. De aandachtsvelden die zo ontstaan, vormen de inzet van het validatieproces. Die selectieve gerichtheid op enkele aspecten van het waarderingssysteem wijst erop dat men een bepaalde omgang met schuld heeft gevonden. Het is de bedoeling om bij de groep deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek samenhangen te ontdekken in de wijze waarop de religieuze betekenisverlening aan schuld verandert. Die samenhang ontstaat wanneer die deelnemers een overeenkomstige omgang met schuld gevonden hebben.

#### De indicering

De onderzoeksvraagstelling geeft aan dat met de empirische beschrijving in dit hoofdstuk moet worden vastgesteld of er sprake is van een destagnatie of bevordering van religieuze communicatie bij de deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek over schuld. De termen destagnatie en bevordering geven weer dat het uiteindelijk gaat om de benoeming of waardering van het veranderingsproces dat de deelnemers hebben doorgemaakt. De empirische weergave dient dus twee dingen bloot te leggen: (1) welke verandering speelt zich af bij de deelnemers, en vervolgens, (2) hoe is deze verandering te waarderen in termen van destagnatie of bevordering?

Deze procedure heeft consequenties voor het verloop van het procesonderzoek. Met het beantwoorden van deze twee vragen zullen in de empirische beschrijving twee stappen worden genomen: een beschrijvende en een analytische stap. In de eerste stap wordt gekeken welke verandering heeft plaatsgevonden, in de tweede stap wordt gekeken hoe die verandering benoemd of gewaardeerd kan worden in termen van destagnatie of bevordering. Met deze tweede stap kom ik uit bij de beantwoording van de eigenlijke onderzoeksvraagstelling.

#### *Fase 1 van het empirisch onderzoek: de procesbeschrijving*

De eerste vraag die beantwoord zal worden luidt dus als volgt: welke verandering speelt zich bij de deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek af in de religieuze betekenisverlening aan schuld? Deze vraag kan aan de hand van twee elementen uit de werkschriften worden beantwoord. deze elementen zijn: de afzonderlijke waardegebieden die in de werkschriften vermeld staan, en de ordening van het waarderingssysteem. Aangezien zowel het eerste als het tweede zelfonderzoek beschreven is in de werkschriften, kan aan de hand van beide elementen bekeken worden of zich een verandering heeft afgespeeld.



De volgende elementen uit de werkschriften der deelnemers worden aangemerkt als indices voor de beschrijving van het veranderingsproces dat zij hebben doorgemaakt.

#### VERANDERING VAN AFZONDERLIJKE WAARDEGEBIEDEN OVER DE RELIGIEUZE BETEKENIS VAN SCHULD

In de werkschriften van de deelnemers aan het groepsgesprek staan hun waarderingssystemen uit het eerste en het tweede zelfonderzoek weergegeven. Het waarderingssysteem van het tweede zelfonderzoek kan inzicht geven in de verandering die door het eerste zelfonderzoek en door de tussenliggende validatiefase teweeg is gebracht.

Met betrekking tot afzonderlijke waardegebieden zijn drie aspecten van verandering van belang: 1. verandering in inhoud en affectscore, 2. verandering in de situering van het waardegebied in een cluster van waardegebieden, 3 het retrospectieve validatiegebied.

1. Een eerste indicatie voor verandering is te vinden in de inhoud en affectscore van de waardegebieden. Zijn inhoud en affectscore veranderd? Indices hiervoor zijn:

- a. de inhoud van het waardegebied;
- b. de affectscore op het waardegebied;
- c. het verband tussen inhoud en affectscore.

2. Een indicatie voor een verandering binnen afzonderlijke waardegebieden vormt de 'clustering' van waardegebieden. Waardegebieden staan altijd in een context, behoren tot een groep waardegebieden. Die context is van belang voor de interpretatie van het afzonderlijke waardegebied. Binnen de groep waardegebieden over schuld zijn clusters te onderscheiden; welke zijn dat?

Criteria voor clustering zijn:

- a. overeenkomsten in de inhoud van de waardegebieden;
- b. overeenkomsten in de affectscore op de waardegebieden;

3. Het retrospectieve validatiegebied wordt alleen in het tweede zelfonderzoek in het waarderingssysteem opgenomen. Daarin beschrijft de persoon zelf zijn verandering. In de interpretatie van afzonderlijke waardegebieden kan dit retrospectieve validatiegebied van belang zijn.

Indices zijn:

- a. de inhoud van het retrospectieve validatiegebied
- b. de affectscore;
- c. de correlatie met andere waardegebieden uit het waarderingssysteem.

## VERANDERING IN DE ORDENING VAN HET WAARDERINGS-SYSTEEM

Bij de beschrijving van de ordening gaat het om de volgende aspecten van het waarderingssysteem:

- a. aantal correlaties tussen waardegebieden in het waarderingssysteem<sup>138</sup>;
- b. de affecthiërarchie in het waarderingssysteem<sup>139</sup>;
- c. de hiërarchie van waardegebieden binnen het waarderingssysteem;

Deze drie aspecten leveren een karakterisering op van de ordening van het waarderingssysteem. Wanneer bij het tweede zelfonderzoek op afzonderlijke waardegebieden anders gescoord wordt dan levert dat op deze drie punten ook een verandering op in de samenhang in het gehele waarderingssysteem. Ten eerste gaan de waardegebieden zich dan anders tot elkaar verhouden, waardegebieden die bij het eerste zelfonderzoek sterk op elkaar lijken (met elkaar 'correleren') doen dat misschien bij het tweede zelfonderzoek niet meer. Ten tweede gaan de affecten zich anders dan tot elkaar verhouden, gevoelens die bij het eerste onderzoek nog heel belangrijk zijn in iemands gevoelsleven, zijn dat misschien niet meer bij het tweede zelfonderzoek. En tenslotte verandert ook het relatieve gewicht van waardegebieden in een waarderingssysteem, waardegebieden die bij het eerste zelfonderzoek heel belangrijk zijn, zijn dat bij het tweede zelfonderzoek misschien niet meer. Om te kijken of er op al deze punten echt sprake is van een verandering in het waarderingssysteem moet een vergelijking gemaakt worden met de resultaten uit het eerste zelfonderzoek.

### *Fase 2 van het empirisch onderzoek: de procesanalyse*

De tweede vraag die zal worden beantwoord is: hoe is de verandering die empirisch beschreven is te waarderen in termen van destagnatie of bevordering van religieuze communicatie over schuld? Deze vraag vereist een waardering of een benoeming van het veranderingsproces. Deze vraag kan beantwoord worden door de verandering van waardegebieden en de verandering van de ordening van het waarderingssysteem te beoordelen

138. Aan de hand van de affectscore bij ieder waardegebied, kunnen waardegebieden met elkaar vergeleken worden. Sommige waardegebieden lijken wellicht op elkaar in de mate waarin ze gevoelens van angst, geluk, innerlijke rust bij een persoon oproepen. Deze gelijkenis kan met een computerprogramma (in dit geval het CONFRON-programma voor 16 affecten) worden berekend.

139. In het geheel van het waarderingssysteem, dat wil zeggen bij alle waardegebieden bij elkaar, zullen bepaalde affecten een belangrijker rol spelen dan andere affecten, en sommige affecten zullen helemaal geen rol spelen. Door de scores van afzonderlijke affecten (bijvoorbeeld een affect als 'angst') bij alle waardegebieden bij elkaar op te tellen wordt duidelijk welke affecten het belangrijkste zijn en welke affecten niet of minder belangrijk zijn in het waarderingssysteem. Zo wordt een affecthiërarchie verkregen.



vanuit het criterium 'flexibiliteit'. Wanneer afzonderlijke waardegebieden en ordening van het systeem gewaardeerd worden vanuit het flexibiliteitscriterium, wordt het mogelijk de verandering te benoemen. Mensen kunnen flexibeler worden in hun denken, of juist minder flexibel; en als dat gebeurt heeft dat consequenties voor de afzonderlijke waardegebieden en voor de ordening van het waarderingssysteem.

#### CRITERIA VOOR FLEXIBILITEIT

- a. Er worden nieuwe waardegebieden opgenomen in het waarderingssysteem.
- b. Consistentie in het waarderingssysteem: er zijn clusters waardegebieden te onderscheiden in het waarderingssysteem.

Het flexibiliteitscriterium verwijst naar het vermogen om nieuwe waardegebieden een plaats te geven in het waarderingssysteem. Wanneer een nieuw waardegebied aan het waarderingssysteem wordt toegevoegd dan zal dat, wanneer het gaat om een belangrijk waardegebied, de ordening van het systeem beïnvloeden. Dat nieuwe waardegebied gaat verbanden aan met de reeds bestaande waardegebieden uit het waarderingssysteem. Wanneer een nieuw waardegebied een duidelijke plaats heeft gekregen in een systeem, dan betekent dit dat de deelnemer open is komen te staan voor nieuwe ervaringen. Het is ook mogelijk dat iemand verstard is in zijn denken gedurende de gesprekken, en dus helemaal geen nieuwe waardegebieden opneemt in het waarderingssysteem. Dan is zijn waarderingssysteem 'dichtgetimmerd'. Als dat gebeurt, wordt dat zichtbaar doordat er geen enkel nieuw waardegebied wordt opgenomen in het waarderingssysteem, en doordat het waarderingssysteem inflexibel geordend is, dat wil zeggen, alle waardegebieden lijken op elkaar, of ze verschillen juist volstrekt van elkaar. Het waarderingssysteem kan bijvoorbeeld geheel gekleurd worden door een schuldervaring die in één van de waardegebieden verwoord is. Dan is die schuldervaring zo hevig, dat alle andere waardegebieden uit het waarderingssysteem daardoor hun waarde verliezen, of dat ze allemaal in het teken komen staan van die éne schuldervaring en allemaal even pijnlijk worden. Dan is het onmogelijk geworden om nog een alternatief waardegebied, waarin iets betekenisvol verwoord ligt, en dat geheel anders is dan die schuldervaring, in het waarderingssysteem op te nemen.

De tweede fase van de empirische weergave van het veranderingsproces vormt een analytische fase. Het gaat om de analyse van het veranderingsproces dat empirisch blootgelegd is, in termen van destagnatie of bevordering, ofwel in termen van 'flexibiliteit'.

#### 4. Het proces

De laatste paragraaf van dit hoofdstuk bestaat uit twee delen. Ten eerste wordt een algemene inleiding gegeven op het geheel van de gespreksgroepen, hoe ze zijn geworven en er wordt inzicht gegeven in een aantal kenmerken van de mensen uit deze groepen. Daarna wordt een concrete procesbeschrijving en -analyse gegeven waarin wordt ingegaan op de patronen van verandering die door de groepsgesprekken zijn ontstaan. Dat geef ik dan aan op grond van de in de vorige paragraaf ontwikkelde indicering<sup>140</sup>.

##### 4.1. Globale beschrijving van de gespreksgroepen

Om aan gespreksgroepen te komen heb ik in de zomer van 1993 aan de dekens van verschillende bisdommen een brief gestuurd. Daarin vroeg ik om hun medewerking in deze zaak. Het ging er om dat er gespreksgroepen werden opgericht voor het communicatief zelfonderzoek of dat het zelfonderzoek werd geïntroduceerd in bestaande gespreksgroepen. De groepen zijn dus in eerste instantie aangezocht, het initiatief ging uit van de onderzoeker. In de periode van november en december 1993 zijn twee gespreksgroepen van start gegaan met het communicatief zelfonderzoek. De gespreksbegeleiders van deze groepen zijn voorafgaande aan de gesprekken en tijdens de periode van de gesprekken stapsgewijze geïnstrueerd door de onderzoeker in de procedure van het communicatief zelfonderzoek.

Eén groep kwam samen in plaats A. Het ging hier om een groep van zeven mensen. Deze zeven mensen kwamen voordien reeds regelmatig bijeen in het kader van een bijbelgroep en zij waren nu geïnteresseerd geraakt in elkaars persoonlijk leven en religiositeit. Een groepsgesprek over schuld gaf hen de kans om aan deze nieuwsgierigheid gehoor te geven, en de persoonlijke verhoudingen te verdiepen. Hun deelname aan het groepsgesprek werd vooral daardoor gemotiveerd. Het thema 'schuld' als

140. Een opmerking die in verband met deze weergave van onderzoeksdata moet worden gemaakt is dat het in dit onderzoek gaat om het onderscheiden van 'patronen van verandering'. Dat wil zeggen dat een bepaalde geconstateerde verandering meer geldingskracht heeft naarmate deze door meerdere indices ondersteund wordt. In de onderstaande procesbeschrijving is feitelijk sprake van veranderingspatronen waarvan in bijna alle indices ondersteunend materiaal gevonden kan worden (dus zowel in de gevoelshiërarchie binnen het waarderingsstelsel als in de clustering van waardegebieden als in de inhoud van de waardegebieden). In de onderstaande procesbeschrijving staan de veranderingen beschreven naar die indices die deze veranderingen het meest geprononceerd weergeven.



gespreksthema riep vooraf nieuwsgierigheid op, maar er was daarbij geen sprake van een op het thema toegespitste uitgesproken reactie.

Een andere groep kwam samen in plaats B. Hier ging het om een groep van tien personen die in het kader van dit poimenisch onderzoek werd opgericht en niet om een reeds bestaande gespreksgroep. De deelnemers waren relatief onbekend met elkaar. De motivatie van deze groep om deel te nemen aan de gesprekken werd vooral gevormd door een nieuwsgierigheid naar aspecten van het thema schuld.

Vooraf aan het zelfonderzoek is een vragenlijst ingevuld door de deelnemers over achtergrondgegevens. Van beide groepen zal ik hieronder deze achtergrondgegevens weergeven. Die weergave is te beschouwen als een korte inleiding in de eigenheden van de groep, zeg maar een korte introductie. Dan gaat het om zaken als het aantal deelnemers van een groep, opleiding, burgerlijke status, woonplaats, kerkelijke status en beroep. Ten tweede gaat het om de vraag naar het godsbeeld die in de vragenlijst was opgenomen. Vervolgens wordt een globaal overzicht gegeven van de voorkeur voor en de afkeer van uitspraken over de betekenis van schuld voor de mens, en de betekenis van God ten aanzien van schuld zoals de mensen die in het eerste zelfonderzoek hebben aangegeven.

### **Gespreksgroep A.**

De deelnemers van deze groep vertoonden de volgende achtergrondkenmerken.

De groep bestaat uit:     2 mannen  
                                     5 vrouwen

leeftijd:                26-35 jaar: 1 persoon  
                              36-45 jaar: 4 personen  
                              46-55 jaar: 2 personen

woonplaats:            kleine stad in landelijke omgeving

gehuwd:                7 personen

opleiding:              LBO: 2 personen  
                              MULO/MAVO: 5 personen  
                              HAVO/VWO: 1 persoon

beroep: kleine zelfstandige: 2 personen  
geschoolde arbeider: 1 persoon  
middelbare employé: 2 persoon  
geen beroep: 1 persoon

kerkelijke status: leek

kerkgenootschap: Rooms Katholiek

kerkelijk actief: nee: twee personen  
ja: vijf personen

kerkbezoek: 1 maal per week: 5 personen  
1 maal per maand: 2 personen

lidmaatschap  
van ouders van  
R.K. kerk: ja: 6 personen  
nee: 1 persoon

Met betrekking tot de opvattingen omtrent geloofszaken zoals die door de mensen van deze groep gehanteerd werden zijn er twee vragen van belang, één vraag uit de vragenlijst en één vraag uit het communicatief zelfonderzoek. De antwoorden op beide vragen geven een inzicht in de uitgangspunten die in de beginsituatie van deze groep aanwezig zijn.

Er zijn in de voorafgegeven vragenlijst aan de deelnemers vijf uitspraken over God voorgelegd:

- er bestaat een persoonlijke God
- er bestaat een soort levensgeest of kracht
- ik weet eigenlijk niet wat ik ervan denken moet
- ik denk eigenlijk niet dat er een of andere geest of God of levenskracht bestaat
- geen antwoord/ weet niet.

Met betrekking tot deze uitspraken werd aan de mensen gevraagd met welke uitspraak ze het meest konden instemmen. De keuze van de deelnemers aan gespreksgroep A zag er als volgt uit: Vier mensen van deze groep geven aan te geloven in een persoonlijke God, drie mensen geven aan dat ze geloven in een soort levensgeest of kracht.

In het communicatief zelfonderzoek werden aan de mensen ook uitspraken omtrent godsbeelden en mensbeelden voorgelegd. Dit zijn uitspraken die geformuleerd zijn volgens het verdringingsmodel, het zelfbestraffingsmodel, het compromismodel en het communicatiemodel, modellen van betekenis-



verlening die in het vorige hoofdstuk beschreven staan. Aan de deelnemers van de groepsgesprekken werd gevraagd om met betrekking tot God en mens steeds één uitspraak te kiezen waarmee men instemt, en één uitspraak die men afwijst. De keuze die men heeft gedaan voorafgaande aan het eerste zelfonderzoek, geeft het uitgangspunt aan vanwaaruit de deelnemers met de groepsgesprekken starten

Het gaat dus om een keuze vóór en tegen bepaalde uitspraken over de mens en over God ten aanzien van schuld.

Uitspraken over de betekenis van schuld voor de mens:

1. schuld is iets dat zich afspeelt buiten de gelovige gemeenschap
2. de mens is een zondig wezen
3. door boete te doen kunnen mensen hun schuld lenigen
4. schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn zolang er nog lijdenden zijn
5. schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd.

Tabel 4.1. 'Niet mee eens' (-) 'Mee eens' (+)

	uitspraak 1	uitspraak 2	uitspraak 3	uitspraak 4	uitspraak 5
persoon 01	-				+
persoon 02	-			+	
persoon 03			-		+
persoon 04	-				+
persoon 05	-				+
persoon 06			-		+
persoon 07	-				+

Niet mee eens

Vijf deelnemers van deze groep geven aan het niet eens te zijn met vooral uitspraak 1 ‘schuld is iets dat zich afspeelt buiten de gelovige gemeenschap’, afkomstig uit het verdringingsmodel. Twee deelnemers geven aan het niet eens te zijn met uitspraak 3, ‘door boete te doen kunnen mensen hun schuld lenigen’ die afkomstig is uit het zelfbestraffingsmodel.

### Mee eens

Zes deelnemers geven aan het vooral eens te zijn met uitspraak 5 'schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'. Één deelnemer is het vooral eens met de 4e uitspraak 'schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn zolang er nog lijdenden zijn'. Beide uitspraken stammen uit het communicatiemodel.

Uitspraken over de betekenis van God ten aanzien van schuld:

1. God heeft ons verlost uit onze zondigheid
2. God is een oneindig boven de mens verheven autoriteit
3. God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft
4. in ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit
5. God is nabij en veraf tegelijkertijd

Tabel 4.2. 'Niet mee eens' (-) 'Mee eens (+)

	uitspraak 1	uitspraak 2	uitspraak 3	uitspraak 4	uitspraak5
persoon 01	-				+
persoon 02	-			+	
persoon 03			-		+
persoon 04			-	+	
persoon 05	-			+	
persoon 06			-	+	
persoon 07			-		+

### Niet mee eens

Drie deelnemers geven aan het vooral niet eens te zijn met uitspraak 1 'God heeft ons verlost uit onze zondigheid', afkomstig uit het verdringingsmodel, vier zijn het vooral niet eens met uitspraak 3 'God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft', afkomstig uit het compromismodel.



Mee eens

Eens zijn vier personen het met uitspraak 4 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' en drie met uitspraak 5 'God is nabij en veraf tegelijkertijd'. Beide uitspraken zijn afkomstig uit het communicatiemodel.

In deze groep wordt dus de uitspraak 'Schuld is een worsteling met onszelf en de wereld om ons heen tegelijkertijd' gecombineerd met 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' of 'God is nabij en veraf tegelijkertijd'. Men weet zich vooral verbonden met uitspraken uit het communicatiemodel. Men is het vooral niet eens met uitspraken die stammen uit het verdringingsmodel en het compromismodel. In de uitspraken 'Schuld is iets dat zich afspeelt buiten de gelovige gemeenschap' en 'God is te zien als rechter die het goede beloont en het kwade straft' kan men zich voornamelijk helemaal niet vinden. Tot zover deze beginsituatieschets over de in deze groep gehanteerde opvattingen.

### **Gespreksgroep B.**

Bij gespreksgroep B zijn de volgende achtergrondgegevens verzameld:

De groep bestaat uit:	8 vrouwen 2 mannen
leeftijd:	26-35 jr: 1 persoon 36-45 jr: 3 personen 46-55 jr: 2 personen 56-65 jr: 3 personen 66 -en ouder: 1 persoon
woonplaats:	kleine stad in landelijke omgeving
burgerlijke staat:	heeft partner: 7 personen geen partner: 3 personen, waarvan 2 personen weduwe
opleiding:	LO/VGLO: 3 personen MULO/MAVO: 2 personen HBO: 4 personen WO: 1 persoon

beroep:                geen: 4 personen  
                           geschoolde arbeider: 1 persoon  
                           middelbare employé: 2 personen  
                           hogere beroepen: 2 personen

kerkelijke status: leek: 9 personen  
    priester/dominee: 1 persoon

kerkgenootschap:        R.K. 10 personen

kerkverbondenheid:    speciale taak: nee: 2 personen  
    ja: 8 personen  
    werkzaam in groepen of verenigingen:  
    nee: 3 personen  
    ja: 8 personen

kerkbezoek:                1 maal per week: 9 personen  
    één of enkele keren per jaar: 1 persoon

kerklidmaatschap  
 van ouders:                R.K.: 10 personen

Met betrekking tot de opvattingen omtrent geloofszaken zoals die door de mensen van deze groep gehanteerd werden zijn er twee vragen van belang, één vraag uit de vragenlijst en één vraag uit het communicatief zelfonderzoek. De antwoorden op beide vragen geven een inzicht in de uitgangspunten die in de beginsituatie van deze groep aanwezig zijn.

Er zijn in de voorafgegeven vragenlijst aan de deelnemers vijf uitspraken over God voorgelegd:

- er bestaat een persoonlijke God
- er bestaat een soort levensgeest of kracht
- ik weet eigenlijk niet wat ik ervan denken moet
- ik denk eigenlijk niet dat er een of andere geest of God of levenskracht bestaat
- geen antwoord/ weet niet

Met betrekking tot deze uitspraken werd aan de mensen gevraagd met welke uitspraak ze het meest konden instemmen. De keuze van de deelnemers aan gespreksgroep B zag er als volgt uit: Vijf mensen van deze groep geven aan te geloven in een persoonlijke God, vier mensen geven aan te geloven in een soort levensgeest of kracht. Één persoon geeft aan niet te denken dat er een of andere geest, God of levenskracht bestaat. Ook bij deze groep is er sprake van een keuze voor vooral twee uitspraken van de vijf die gegeven zijn, het beeld van een persoonlijke God of het beeld van God als de levensgeest of



kracht. Er is echter één keuze voor een uitspraak die hieraan geheel tegengesteld is en die ervan uitgaat dat er niet zoiets als een God, geest of levenskracht is.

Aan de deelnemers van groep B zijn, voorafgaande aan het eerste zelfonderzoek, weer diverse uitspraken over de mens en over God voorgelegd die te maken hadden met de religieuze betekenisverlening aan schuld. Dit waren uitspraken die geformuleerd zijn volgens het verdringingsmodel, het zelfbestraffingsmodel, het compromismodel en het communicatiemodel, modellen van betekenisverlening die in het vorige hoofdstuk beschreven staan. Aan de deelnemers van de groepsgesprekken werd gevraagd om met betrekking tot God en mens steeds één uitspraak te kiezen waarmee men instemt, en één uitspraak die men afwijst. De keuze die men heeft gedaan voorafgaande aan het eerste zelfonderzoek wil ik hier nu weergeven.

Uitspraken over de betekenis van schuld voor de mens:

1. schuld is iets dat zich afspeelt buiten de gelovige gemeenschap
2. de mens is een zondig wezen
3. door boete te doen kunnen mensen hun schuld lenigen
4. schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn zolang er nog lijdenden zijn
5. schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd

Tabel 4.3. 'Niet mee eens' (-) 'Mee eens' (+)

	uitspraak 1	uitspraak 2	uitspraak 3	uitspraak 4	uitspraak 5
persoon 01	-	+			
persoon 02		-			+
persoon 03		-		+	
persoon 04		-			+
persoon 05		-		+	
persoon 06			-		+
persoon 07			-		+
persoon 08	-				+
persoon 09			-		+
persoon 10		-			+

#### Niet mee eens

Vijf deelnemers geven aan het niet eens te zijn met vooral uitspraak 2 'de mens is een zondig wezen', afkomstig uit het zelfbestraffingsmodel. Drie deelnemers zijn het vooral niet eens met uitspraak 3 'door boete te doen kunnen mensen hun schuld lenigen', uit het compromismodel. Twee deelnemers geven aan het niet eens te zijn met uitspraak 1 'schuld is iets dat zich afspeelt buiten de gelovige gemeenschap', afkomstig uit het verdringingsmodel.

#### Mee eens

Zeven deelnemers geven vervolgens aan het vooral eens te zijn met uitspraak 5 'schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'. Twee deelnemers zijn het dan eens met de uitspraak 4 'schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn zolang er nog lijdenden zijn'. Dat betekent dat het overgrote gedeelte van deze groep zich vooral verwant voelt met uitspraken die uit het communicatiemodel



afkomstig zijn. Eén deelnemer prefereert de 2e uitspraak ‘de mens is een zondig wezen’. Deze stamt uit het zelfbestraffingsmodel.

Uitspraken over de betekenis van God ten aanzien van schuld:

- 1. God heeft ons verlost uit onze zondigheid
- 2. God is een oneindig boven de mens verheven autoriteit
- 3. God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft
- 4. In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit
- 5. God is nabij en veraf tegelijkertijd.

Tabel 4.4. 'Niet mee eens' (-) 'Mee eens' (+)

	uitspraak 1	uitspraak 2	uitspraak 3	uitspraak 4	uitspraak 5
persoon 01				+	-
persoon 02	-				+
persoon 03			-		+
persoon 04	-			+	
persoon 05			-		+
persoon 06			-		+
persoon 07	-				+
persoon 08	-			+	
persoon 09			-		+
persoon 10	-				+

Niet mee eens

Vijf deelnemers geven aan het vooral niet eens te zijn met uitspraak 1 ‘God heeft ons verlost uit onze zondigheid’, afkomstig uit het verdringingsmodel. Vier zijn het vooral niet eens met uitspraak 3, van het compromismodel: ‘God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft’. Eén

persoon kan zich vooral niet vinden in uitspraak 5 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' uit het communicatiemodel.

Mee eens

Eens zijn zeven personen het met uitspraak 5 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' en drie met uitspraak 4 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'. Beiden zijn afkomstig uit het communicatiemodel.

In deze groep worden dus vooral de uitspraken 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' gecombineerd met de uitspraak 'God is nabij en veraf tegelijkertijd'. Daarmee vinden de uitspraken uit het communicatiemodel duidelijke instemming bij de leden van deze groep.

#### 4.2. De procesbeschrijving en -analyse

Welke patronen van verandering in de betekenisverlening aan schuld is er nu zichtbaar geworden bij de deelnemers aan de groepsgesprekken?

Hoewel in de omgang met het onderzoeksmateriaal de verandering niet apriori bekeken is vanuit het geven van de groepsdynamiek, blijkt toch uit de meting dat deze groepsdynamiek een belangrijke rol heeft gespeeld. De groepen A en B zijn duidelijk te onderscheiden in hun patronen van betekenisverlening, en de verandering die daarin plaatsvindt. Er zijn dus onderscheiden processen van betekenisverlening die typerend zijn voor precies deze gespreksgroepen<sup>141</sup>.

Groep A vertoont een geheel eigen patroon in de ontwikkeling van de waarderingssystemen, terwijl de ontwikkeling van de waarderingssystemen bij groep B weer in een geheel andere richting verloopt. Binnen deze gespreksgroepen afzonderlijk is er dus steeds een voor de groepen kenmerkend proces. Maar dan is er nog deze uitzondering te maken: bij iedere groep is er steeds één persoon die van het groepspatroon afwijkt.

Bij groep A is er bij één van de deelnemers sprake van een grote schuldsituatie die zich op dat moment openbaart. De richting waarin haar waarderingssysteem zich ontwikkelt wijkt volstrekt af van de wijze waarop dat gebeurt bij de rest van de groep. De deelnemer geeft ook aan, vanwege

141. De veranderingspatronen zoals die in de procesbeschrijving zijn vastgesteld, werden in de uitvoering van het empirisch onderzoek voortdurend getoetst aan individuele veranderingspatronen. Zo kon gekeken worden of deze algemene patronen een 'abstract' gemiddelde van de groep weergaven, of iets concreets dat bij iedere individu uit de groep te herkennen was. Wat hier in deze subparagraaf als procesbeschrijving wordt gegeven zijn de concrete patronen, patronen van verandering die bij groepen individuen aanwijsbaar aanwezig zijn.



deze schuldervaring, moeite te hebben met het zelfonderzoek, met de afstand die religieuze betekenisverlening van haar eist, en stelt dat ze het gevoel heeft dat de invulling van de affectmatrix geen adequate vertaling is van haar gevoelens op dat moment. Haar verhouding tot de rest van de groep vormt een belangrijk gegeven in de wijze waarop de groepsgesprekken verlopen. Dit zal duidelijk worden uit de beschrijving en analyse van het groepsproces.

Bij groep B was er sprake van een afgetekend groepspatroon maar er was ook één deelnemer die sterk afweek van dat groepspatroon. Haar waarderingssysteem vormde een uitzondering op het groepsbeeld. Het proces dat deze deelnemer doormaakte werd gekenmerkt door moeite met het zelfonderzoek en moeite met het thema. Het waarderingssysteem van deze deelnemer bevatte een inconsistent affectpatroon en kon daardoor moeilijk geanalyseerd worden. De kwaliteit van het ervaren was wel steeds erg laag op alle onderdelen van het systeem. Ook de inhoud van de waardegebieden en de opmerkingen in het werkschrift getuigden van een grote moeite met het thema en de werkvorm. Het was niet mogelijk om deze deelnemer emotioneel in het communicatief zelfonderzoek te bereiken gedurende de groepsgesprekken. Aan de waarderingssystemen van deze persoon was vanwege de inconsistente scoring geen betekenisvolle ontwikkeling af te lezen. In vergelijking met de groep A kan gesteld worden dat de ervaringen van deze persoon van dien aard waren dat ze niet in het centrum van de groepsgesprekken zijn komen te staan.

Verder geldt voor beide gespreksgroepen dat de waarderingssystemen en de wijze waarop deze waarderingssystemen gedurende de gesprekken veranderen sterke overeenkomsten vertonen. De waarderingssystemen van de deelnemers zijn niet anders te groeperen, dan naar de specifieke gespreksgroepen A en B. Deze overeenkomsten duiden erop dat er in beide gespreksgroepen sprake is geweest van groepsdynamiek.

Deze groepsdynamiek vormt een belangrijk gegeven voor de empirische beschrijving. In het onderzoeksontwerp is aangegeven dat het procesonderzoek zoals dat hier wordt uitgevoerd, erop gericht is om te meten op welke wijze de religieuze betekenisverlening aan schuld bij de deelnemers aan het groepsgesprek verandert, en om samenhang te ontdekken in dat veranderingspatroon. Het ontstaan van een groepsdynamiek wijst op zo'n samenhang in het veranderingspatroon. En aangezien het de enige zichtbare samenhang vormt tussen de deelnemers, is ze doorslaggevend voor de empirische beschrijving.

Deze samenhang, deze groepsdynamiek wil ik weergeven in de nu volgende procesbeschrijving en procesanalyse. Aangezien echter de waarderingssystemen op individuele basis tot stand zijn gekomen, hebben ze allereerst betrekking op de individuele leden van de gespreksgroepen. Pas in tweede instantie zeggen ze ook iets over de groepsdynamiek, namelijk voor zover ze overeenkomsten vertonen met elkaar. Om aan dit gegeven recht te

doen geef ik in de empirische beschrijving geen groepsgemiddelden, maar ga ik in op elementen uit de waarderingssystemen van afzonderlijke deelnemers en die probeer ik zo te beschrijven dat de rol van de groep, de groepsdynamiek eruit duidelijk wordt..

In de procesbeschrijving die nu volgt komen twee mensen aan de orde, Lianne uit groep A en Harry uit groep B. Lianne maakt een proces door waarin de groepsdynamiek van groep A een belangrijke rol speelt; Harry maakt een proces door waarin de dynamiek van groep B sterk in doorklinkt. Deze twee deelnemers zijn gekozen voor de empirische weergave omdat met hun waarderingssysteem de groepsdynamieken het best geïllustreerd kunnen worden. Aan de hand van hun waarderingssystemen wordt duidelijk hoe de groepsdynamiek een rol heeft gespeeld in de veranderingsprocessen. In de door hen doorgemaakte verandering zijn zij exemplarisch voor wat er in de groepen gebeurd is.



#### **4.2.1. HET WAARDERINGSSYSTEEM VAN LIANNE UIT GESPREKSGROEP A**

De verslaggeving van het veranderingsproces dat Lianne heeft doorgemaakt gebeurt in twee delen: allereerst worden de belangrijkste gegevens uit haar waarderingssysteem besproken, ten tweede worden deze gegevens dan nader op hun betekenis geanalyseerd. Deze empirische beschrijving bevat dus twee onderdelen: een procesbeschrijving (deel 1) en een procesanalyse (deel 2).

##### **ONDERDEEL I.**

##### **De procesbeschrijving**

In het veranderingsproces dat Lianne heeft doorgemaakt nemen de waardegebieden 4, 5, 7, 10, 12 en het retrospectieve validatiegebied een centrale plaats in. Het zijn vooral deze zes waardegebieden die in belangrijke mate ten opzichte van elkaar in beweging geraken tijdens het proces van betekenisverlening. Hun toestand tijdens het eerste zelfonderzoek en tijdens het tweede zelfonderzoek, de ordening van het waarderingssysteem tijdens het eerste zelfonderzoek en die ordening tijdens het tweede zelfonderzoek worden nu allereerst beschreven.

Tabel 4.5. De belangrijkste onderdelen uit het waarderingsstelsel van Lianne

herneming van waardegebieden	verandering in de ordening
waardegebied 4 keuze voor het opnemen van een schuldervaring van een ander als waardegebied waardegebied 5 ‘Schuld is iets dat mensen in relatie stelt’ Waardegebied 7 ‘Hoe zou ik met schuld willen kunnen omgaan?’ Waardegebied 10 waardegebied over de betekenis van God ten aanzien van schuldsituaties waardegebied 12 keuze voor een aangeboden uitspraak over de betekenis van God waardegebied 13: retrospectief validatiegebied	indices: - de correlatie van waardegebieden - de hiërarchie van gevoelens - hiërarchie van waardegebieden
indices: - inhoud van afzonderlijke waardegebieden - affectscore op afzonderlijke waardegebieden	

A. De belangrijkste waardegebieden in het veranderingsproces van Lianne

Lianne is een getrouwde vrouw van 39 jaar, die in een kleine kruidenierszaak beheert, in een dorp in de provincie. Zij is actief betrokken bij het werk in haar parochie, en een trouwe kerkganger. Hieronder volgt een verslag van de markantste veranderingen die in haar waarderingsstelsel hebben plaatsgevonden. Bij de beschrijving van ieder waardegebied ga ik in op het eerste zelfonderzoek, het tweede zelfonderzoek, en op het veranderingsproces dat vanuit de beide zelfonderzoeken te constateren is.

Waardegebied 4

Ten eerste komt nu waardegebied 4 uit het waarderingsstelsel van Lianne aan de orde. De ontlokker bij dit waardegebied luidt: *Zijn er mensen die te kampen hebben (gehad) met schuldgevoelens die daardoor grote indruk op u hebben gemaakt?* Naar aanleiding van deze ontlokker werd het waardegebied opgesteld. Ik beschrijf nu allereerst de inhoud die Lianne aan dit waardegebied geeft. Daarna ga ik in op de affecten die zij scoort op dit waardegebied.



#### A. De inhoud

Welke verwoording geeft Lianne aan dit waardegebied?

De inhoud van waardegebied 4 bij het eerste zelfonderzoek

Waardegebied 4 komt tot stand doordat een waardegebied van een ander wordt gekozen over een concrete schuldervaring. Dit waardegebied wordt vervolgens als waardegebied in het eigen waarderingsstelsel opgenomen.

Tijdens het eerste zelfonderzoek werd door Lianne een waardegebied van een andere deelnemer uit de gespreksgroep gekozen. Dat waardegebied luidde: 'Ik heb mijn vader in de steek gelaten'.

De inhoud van waardegebied 4 bij het tweede zelfonderzoek

Bij het tweede zelfonderzoek blijkt de keuze van het waardegebied veranderd. Lianne kiest nu een ander waardegebied, van een heel andere deelnemer: 'Ik zweeg en deed om geliefd te blijven.' Dit waardegebied vormt een uitdrukking van spijt over het feit dat de gekozen persoon steeds de confrontatie met mensen uit de naaste omgeving vermeden heeft uit angst voor het verlies van liefde. Het schuldgevoel bestaat ten aanzien van dit vermijdingsgedrag.

#### B. De affectscore

Ook de affectscores zoals Lianne die bij de beide zelfonderzoeken op dit waardegebied geeft, worden naast elkaar gezet en met elkaar vergeleken. Eerst doe ik dat door middel van een tabel.

Tabel 4.6. Affectscore waardegebied 4.

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	3	4	4	12	16	0.25
ZO2	10	14	8	0	8	1.00

De affectscore van waardegebied 4 bij het eerste zelfonderzoek

Wat voor gevoelens vult Lianne nu in bij waardegebied 4? Wat vooral zichtbaar wordt tijdens haar eerste zelfonderzoek is het volgende.

De negatieve gevoelens springen er in verhouding binnen deze affectscore sterk uit (12). De kwaliteit van de ervaring bij dit waardegebied is daarmee erg laag (0.25), het is voor Lianne een pijnlijk waardegebied. Gevoelens die het meest gescoord zijn op dit waardegebied zijn dan ook: machteloosheid (score 5) en onrust (score 4). De minst gescoorde gevoelens zijn: veiligheid (score 0) en krachtigheid (0). De relatief hoge score op de

negatieve gevoelens onderstreept daarbij dat het bij dit gebied vooral gaat om een duidelijk gevoelde negativiteit.

De affectscore van waardegebied 4 bij het tweede zelfonderzoek

De gevoelens die door Lianne op dit waardegebied gescoord worden zijn bij het tweede zelfonderzoek sterk veranderd. Deze verandering speelt zich vooral af op de Zelf- en de Ander-gevoelens, maar ook op de positieve en de negatieve gevoelens. Het lijkt erop alsof de gevoelens op dit waardegebied volstrekt veranderd zijn en in hun tegendeel zijn omgeslagen. De affectieve modaliteit van dit waardegebied neemt enigszins het karakter aan van een ZA-gebied. Er is sprake van een hoge score op de Zelf- en de Ander-gevoelens waarbij sprake is van een licht overwicht op de Ander-gevoelens ( $Z=10$  om  $A=14$ ). Tegelijkertijd is er sprake van een aanzienlijk hogere score (een verdubbeling) op de positieve gevoelens terwijl op de negatieve nu absoluut niet gescoord wordt. Dit resulteert in een hoge kwaliteit (1.00). Kennelijk gaat het in dit tweede zelfonderzoek om een waardegebied dat goed voelt voor Lianne. Door de afwezigheid van negatieve gevoelens is er echter tegelijkertijd sprake van een relatief lage betrokkenheid (8), vergeleken met ZO1 een halvering. De hoogste score in de gevoelshiërarchie behalen de gevoelens liefde (4), zorgzaamheid (4) en tederheid (4), allemaal A-gevoelens. De laagste score behalen de gevoelens angst (0), onrust (0), neerslachtigheid (0) en machteloosheid (0). De negatieve gevoelens spelen voor Lianne bij het tweede zelfonderzoek helemaal geen rol meer, terwijl het bij het eerste zo pijnlijk was. Door de manier waarop de score op de affecten bij dit tweede zelfonderzoek verdeeld is, komt de aandacht sterk op de aanwezigheid van het A-motief in de ZA-score. Vergeleken bij het eerste zelfonderzoek valt daarnaast de toename in de score op de Zelf-gevoelens en op de Positieve-gevoelens op.

### **Waardegebied 5**

Waardegebied 4 heeft qua inhoud en affectscore bij Lianne een grote verandering doorgemaakt tussen beide zelfonderzoeken. Kennelijk is er voor haar met dat waardegebied iets bijzonders aan de hand. Hoe zit dat met het tweede waardegebied dat in deze reeks besproken gaat worden? Is dat ook zo veranderd tussen de beide zelfonderzoeken? Eerst bespreek ik de inhoud die Lianne geeft aan dit waardegebied, vervolgens ga ik in op de gevoelens die zij bij dit waardegebied heeft.



#### A. De inhoud van waardegebied 5

De inhoud van waardegebied 5 wordt gevormd door de uitspraak '*Schuld is iets dat mij en andere mensen in relatie stelt*'. Deze uitspraak wordt in het communicatief zelfonderzoek aangeboden als waardegebied. Lianne geeft in het eerste zelfonderzoek aan deze uitspraak te herkennen. Zij was daarom ook bereid om deze in het waarderingsstelsel op te nemen. In het tweede zelfonderzoek is dat bij haar niet veranderd.

#### B. De affectscore

Tabel 7 geeft de affectscore weer van Lianne bij waardegebied 5. De affectscore van beide zelfonderzoeken staan er vermeld. De affectscores van de zelfonderzoeken worden daarna afzonderlijk besproken.

Tabel 4.7. Affectscore waardegebied 5

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	8	14	11	3	14	0.78
ZO2	10	14	12	3	15	0.80

#### De affectscore van waardegebied 5 bij het eerste zelfonderzoek

Wat voor gevoelens gelden voor Lianne nu bij waardegebied 5? De affectscore is over alle modaliteiten verdeeld. Daarbinnen vallen vooral de Ander-gevoelens op (14), in combinatie met de positieve gevoelens (11). Alleen de negatieve gevoelens blijven daarin achter (3). De affectscore lijkt te gaan in de richting van een A+ ervaring, hoewel de score op de Zelf-gevoelens ook redelijk hoog ligt (8). Dit resulteert in een redelijke kwaliteit (0.78). Het gaat hier voor Lianne om een positief waardegebied. Dat blijkt ook uit de gevoelshiërarchie. De meest gescoorde gevoelens zijn: veiligheid (4), liefde (4) en intimiteit (4). De minst gescoorde gevoelens zijn: angst (0) en neerslachtigheid (0).

#### De affectscore van waardegebied 5 bij het tweede zelfonderzoek

De gevoelens die door Lianne in het tweede zelfonderzoek bij dit waardegebied gescoord worden, laten een lichte wijziging zien. Was er bij het eerste zelfonderzoek sprake van een affectscore die meer in de richting ging van een A+ ervaring, nu gaat de affectieve modaliteit meer in de richting van een ZA-ervaring. Er is sprake van een hoge score op de Z- en de A-gevoelens waarbij er nog een redelijk overwicht is in de A-score (Z=10, A=14). De positieve gevoelens worden viermaal zo hoog gescoord als de negatieve gevoelens (P=12, N=3). Dit resulteert in een hoge kwaliteit (.80). Bij het eerste zelfonderzoek ging het al om een waardegebied dat sterk

positief was voor Lianne. Dat is bij het tweede zelfonderzoek ook, of misschien nog wel duidelijker zichtbaar. De gevoelshiërarchie onderstreept dit. Kennelijk vertegenwoordigt de uitspraak ‘Schuld is iets dat mij en andere mensen in relatie stelt’ een positief ervaringsgegeven voor Lianne.

De hoogst gescoorde gevoelens zijn liefde (4) en tederheid (4). Het minst gescoord zijn: angst (1) onrust (1), neerslachtigheid en machteloosheid. De aanwezigheid van de vier A-gevoelens als ‘hoogst gescoord’ versterkt de nadruk op het A-motief in deze ervaring.

### Waardegebied 7

Nu het derde waardegebied uit de reeks waardegebieden van Lianne die beschreven worden, waardegebied 7.

Tussen wat mensen kunnen doen en wat ze willen, bestaat soms een groot verschil. De bedoeling van waardegebied 7 is dat mensen beschrijven hoe ze eigenlijk met schuld zouden willen omgaan: *Hoe zoudt u willen dat u met schuld kon omgaan?* Liannes antwoord op deze vraag wordt als waardegebied 7 weergegeven, naar inhoud en affectscore.

#### A. De inhoud

Het waardegebied wordt door Lianne zo beschreven: ‘Over alle schuld open kunnen praten en daarna een verlossend gevoel hebben’. Dat verwoordt voor haar de manier waarop ze het liefst met schuldsituaties zou omgaan. Bij het tweede zelfonderzoek blijkt dat voor haar dit waardegebied nog steeds geldt als uitdrukking van de wenselijke manier om met schuld om te gaan. Daarom wordt dit waardegebied ook in het tweede zelfonderzoek ongewijzigd opgenomen in haar waarderingsysteem.

#### B. De affectscore

De gevoelens van Lianne bij dit waardegebied zijn als volgt verdeeld.

Tabel 4.8. Affectscore waardegebied 7

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	8	18	14	0	14	1.00
ZO2	13	14	15	3	18	0.83

De affectscore van waardegebied 7 bij het eerste zelfonderzoek

Dit waardegebied kent bij het eerste zelfonderzoek een zeer hoge A-score (18), veel hoger dan de score op de Z-gevoelens (8). Ook de score op de positieve gevoelens is hoog (14), terwijl er niet gescoord wordt op de negatieve gevoelens (0). Het is duidelijk een waardegebied dat voor Lianne



goed voelt. Het totaal van dit scorepatroon gaat in de richting van een positieve A-ervaring. Hoog gescoord zijn de gevoelens liefde (5) en tederheid (5), terwijl de gevoelens angst (0), onrust (0), neerslachtigheid (0), trots (0) en machteloosheid (0) het laagst scoren. Daaronder zijn dus alle negatieve gevoelens uit de voorgelegde lijst van affecten, én een Z-gevoel (trots).

De affectscore van waardegebied 7 bij het tweede zelfonderzoek

Bij het tweede zelfonderzoek blijkt dat de scores min of meer gelijkmatig verdeeld zijn, behalve de negatieve gevoelens die ook nu een lage score halen. Zelf-gevoelens (13) en Ander-gevoelens (14) zijn bij dit tweede zelfonderzoek min of meer in evenwicht. De verhouding tussen positieve en negatieve gevoelens is echter minder evenwichtig. De score op de positieve gevoelens is 15, de score op de negatieve gevoelens bedraagt slechts éénviufde deel daarvan (3). Het blijft een waardegebied waarmee voor Lianne vooral positieve gevoelens zijn verbonden. Het waardegebied 'Over alle schuld open kunnen praten en daarna een verlossend gevoel hebben' blijft een positief ervaringsgegeven. Het patroon van affecten dat zo zichtbaar wordt bij dit waardegebied wijst in de richting van een ZA-score. De gevoelens geluk (4), krachtigheid (4), tevredenheid (4), liefde (4), intimiteit (4) en innerlijke rust (4) krijgen een hoge score. De gevoelens angst (0), onrust (1), neerslachtigheid (1) en machteloosheid (1) krijgen een lage score. Hoewel het nog steeds gaat om een positief waardegebied, valt in vergelijking met het eerste zelfonderzoek op dat de scores minder radicaal hoog of laag zijn, en dat er meer gevoelens zijn met een gemiddelde score. Dit waardegebied roept bij Lianne deze tweede keer minder heftige gevoelens op. Tevens valt vervolgens vooral de toename op het Z-motief op. Klaarblijkelijk zijn voor haar met dit waardegebied in het tweede zelfonderzoek ook meer Zelf-gevoelens verbonden, gevoelens van zelfontplooiing als krachtigheid (4), zelfverzekerdheid (3), eigenwaarde (3) en nu ook trots (3).

### Waardegebied 10

Waardegebied 10 is het vierde waardegebied uit de hier besproken reeks. Het schuldthema verwijst naar de kwaliteit in de relatie die bestaat tussen God en mens. Over die relatie wordt de volgende vraag gesteld: *Hoe krijgt God gestalte met betrekking tot de manier waarop schuld zich in het leven van mensen voordoet?* Deze vraag peilt naar de betekenis die God kan hebben voor mensen die in schuldsituaties verzeild zijn geraakt. Waardegebied 10 kan gezien worden als Liannes antwoord op deze vraag.

#### A. De inhoud

Als inhoud formuleert Lianne bij het eerste zelfonderzoek de volgende zin: 'God kent al mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt zonder veroordeeld te worden.' Bij het tweede zelfonderzoek neemt zij dit waardegebied weer ongewijzigd in het waarderingsstelsel op.

#### B. De affectscore

De zin 'God kent al mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt zonder veroordeeld te worden' roept bij Lianne de volgende gevoelens op:

Tabel 4.9. Affectscore waardegebied 10

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	6	16	15	0	15	1.00
ZO2	12	17	17	0	17	1.00

#### De affectscore bij het eerste zelfonderzoek

Wat vooral opvalt bij de verdeling van de affecten is de hoge score op de Ander-gevoelens (16) en de Positieve gevoelens (15). De Zelf-gevoelens blijven daar wat bij achter (6). Op de negatieve gevoelens wordt helemaal niet gescoord. De ervaringskwaliteit van dit waardegebied is daarmee ook hoog (1.00). Het is een sterk positief waardegebied voor Lianne. Het patroon van gevoelens dat zo zichtbaar wordt, wijst in de richting van een positieve A-ervaring. De betrokkenheidsscore ligt redelijk hoog (15). Hoog scoren de gevoelens veiligheid (5), liefde (5) en innerlijke rust (5), laag scoren de gevoelens angst (0), onrust (0), neerslachtigheid (0) en machteloosheid (0).

#### De affectscore bij het tweede zelfonderzoek

De scores zijn bij het tweede zelfonderzoek gelijkmatiger verdeeld over de Zelf-gevoelens (12), Ander-gevoelens (17) en positieve gevoelens (17). Op de negatieve gevoelens wordt ook bij dit tweede zelfonderzoek niet gescoord. De kwaliteit van het ervaren op dit gebied ligt hoog (1.00) en ook de betrokkenheid ligt hoog (17). Daarmee gaat in vergelijking met het eerste zelfonderzoek, dit waardegebied meer in de richting van een ZA-gebied. Van de gevoelens scoren nu veiligheid (5), liefde (5), intimiteit (5) en innerlijke rust (5) het hoogst en de gevoelens angst (0), onrust (0), neerslachtigheid (0) en machteloosheid (0) het laagst. Wat in de ontwikkeling van dit waardegebied vooral opvalt is dat de uitspraak 'God kent al mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt zonder veroordeeld te worden' wat positiever en belangrijker is geworden voor Lianne. Bovendien is er een toename in de Zelf-gevoelens. De Ander-gevoelens zijn ook iets hoger komen te liggen.



### Waardegebied 12

Het laatste waardegebied uit Liannes waarderingsstelsel dat hier besproken gaat worden is waardegebied 12. Waardegebied 12 wordt geformuleerd naar aanleiding van de volgende vraag: *Met welke uitspraak ben ik het meest eens?*

Bij deze vraag werden uitspraken over God aangeboden uit het verdringingsmodel, het zelfbestraffingsmodel, het compromismodel en het communicatiemodel, modellen van betekenisverlening aan schuld die in het vorige hoofdstuk zijn beschreven.

#### A. De inhoud

Als inhoud kiest Lianne bij beide zelfonderzoeken voor de uitspraak 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit', een uitspraak uit het communicatiemodel.

#### B. De affectscore

De uitspraak 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' brengt bij Lianne de volgende gevoelens teweeg:

Tabel 4.10. Affectscore waardegebied 12.

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	5	14	12	0	12	1.00
ZO2	13	15	12	1	13	0.92

De affectscore van waardegebied 12 bij het eerste zelfonderzoek

Wat voor gevoelens worden er nu gescoord op waardegebied 12? In het scorepatroon bij dit gebied is er sprake van een relatief hoge score van de A-gevoelens (14) en een hoge score op de positieve gevoelens (12). De score op de Zelf-gevoelens liggen daarbij vergeleken een stuk lager (5), laag genoeg om dit waardegebied te benoemen als A-ervaring. De negatieve gevoelens scoren stelselmatig 0. Daardoor komt de kwaliteit van het ervaren op dit gebied zeer hoog te liggen (1.00). Het is een waardegebied dat voor Lianne goed aanvoelt. De gevoelens met de hoogste score zijn: veiligheid (4), zorgzaamheid (4), liefde (4) en innerlijke rust (4). Zeer laag scoren machteloosheid (0), angst (0), onrust (0), trots (0), machteloosheid (0) en neerslachtigheid. De gevoelshiërarchie bevestigt zo de sterke aanwezigheid van het A-motief.

De affectscore van waardegebied 12 bij het tweede zelfonderzoek

In vergelijking met het eerste zelfonderzoek is er in de affectieve structuur van dit waardegebied een lichte wijziging opgetreden. Die bestaat vooral uit een toename van de Zelf-gevoelens. Kennelijk is Lianne bij dit waardegebied meer Zelf-gevoelens gaan ervaren. Dit waardegebied voldoet qua affectieve structuur aan de kenmerken van een ZA-ervaring. De score op de Z- en de A-motieven is bijzonder hoog ( $Z=13$ ,  $A=15$ ), alsmede de score op de positieve gevoelens ( $P=12$ ). De score op de negatieve gevoelens is daarentegen andermaal laag ( $N=1$ ). Dit loopt uit in een hoge kwaliteitsscore ( $K=0.92$ ). Ook bij dit tweede zelfonderzoek voelt voor Lianne de uitspraak 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' goed aan. In de affecthiërarchie behalen de volgende gevoelens de hoogste scores: liefde (4), krachtigheid (4), tederheid (4), zorgzaamheid (4) en innerlijke rust (4). Vervolgens halen neerslachtigheid (0), angst (0) en onrust (0) de laagste scores. Deze gevoelshiërarchie benadrukt de ZA-modaliteit van dit waardegebied.

#### **Het retrospectieve validatiegebied uit het tweede zelfonderzoek**

Het 'validatiegebied' wordt opgesteld naar aanleiding van de vraag: "Wat zou ik willen leren van de groepsgesprekken?" Naar aanleiding van deze vraag geven mensen zichzelf een opdracht of stellen zich een vraag waarop ze een antwoord willen weten. Een 'retrospectief validatiegebied' ontstaat wanneer mensen terugkijken op de groepsgesprekken en beoordelen of ze erin geslaagd zijn hun voornemen uit te voeren. Is de opdracht vervuld? Is de vraag beantwoord? Naar aanleiding hiervan wordt dan een 'retrospectief' validatiegebied geformuleerd. Het validatiegebied geeft zo, vanuit de persoon zelf, een bijzonder inzicht in het veranderingsproces dat zich tussen de beide zelfonderzoeken heeft afgespeeld.

Tijdens het eerste zelfonderzoek is er nog geen validatiegebied in het waarderingssysteem opgenomen. Daarom kan alleen het validatiegebied uit het tweede zelfonderzoek, het retrospectieve validatiegebied, hier worden beschreven.

##### **A. De inhoud**

Wat voor inhoud heeft Lianne nu gegeven aan het retrospectief validatiegebied? Voor haar krijgt het retrospectief validatiegebied in de volgende formulering gestalte: 'Waarom is een ander voor mij onbereikbaar?' In het werkschrift geeft ze daar overigens gelijk bij aan: 'Ik heb nog niet iets meegemaakt, waaraan ik mijn opdracht kan testen'.



## B. De affectscore

*Tabel 4.11. Affectscore retrospectief validatiegebied*

Z	A	P	N	B	K
11	10	12	1	13	0.92

Wat voor gevoelens worden er nu op dit validatiegebied gescoord? De affectscore blijkt voor Lianne min of meer te wijzen op een ZA-score. De score is laag op de negatieve gevoelens (N=1). Er is in vergelijking daarmee sprake van een hoge score op de Z- en de A-affecten (Z=11, A=10), en van een hoge score op de positieve gevoelens (P=12). Daarmee is er sprake van een hoge kwaliteit van het ervaren (K=0.92). De vraag ‘Waarom is een ander voor mij onbereikbaar?’ die Lianne zichzelf stelt is klaarblijkelijk in staat bij haar sterk positieve gevoelens op te roepen. De vraag zelf, of het stellen ervan, betekent voor haar iets positiefs. Vooral het gevoel geluk krijgt op dit retrospectieve waardegebied een hoge score (4); laag scoren angst (0), onrust (0) en neerslachtigheid (0). Deze verdeling van gevoelens duidt op het ZA-karakter van het waardegebied. Wel blijkt daaruit ook dat de scores niet radicaal uit elkaar liggen.

Ik heb nu vijf waardegebieden beschreven uit het waarderingsysteem van Lianne, namelijk de waardegebieden 4,5,7,10 en 12, en het retrospectieve waardegebied is aan de orde geweest. De vijf waardegebieden hebben duidelijk een band met elkaar, ze maken onderdeel uit van één cluster. Eén van die waardegebieden uit dit cluster, waardegebied 4, is echter tussen de beide zelfonderzoeken sterk van karakter veranderd. De andere vier waardegebieden zijn dat, zowel qua inhoud als qua affectscore, veel minder.

## **B. De ordening van het waarderingsysteem in Liannes veranderingsproces**

Hoe is de ordening in het waarderingsysteem van Lianne nu veranderd tussen de beide zelfonderzoeken? De ordening van het waarderingsysteem wordt naar een aantal indices beschreven. Op drie indices tekenen zich betekenisvolle veranderingen af tussen de beide zelfonderzoeken. Dan gaat het om de correlaties tussen de waardegebieden, de affecthiërarchie binnen het waarderingsysteem en om de hiërarchie der waardegebieden. Op al deze drie punten spelen zich in Liannes waarderingsysteem veranderingen af. Deze punten worden hier nu aan de orde gesteld.

### *De correlatie van waardegebieden*

Nu zijn er vijf waardegebieden beschreven uit Liannes waarderingssysteem: de waardegebieden 4, 5, 7, 10 en 12. Ook het retrospectieve validatiegebied is aan de orde geweest. Hoe hangen deze waardegebieden en dat validatiegebied nu samen? Om een overzicht te geven over de samenhang van de waardegebieden en validatiegebied, beschrijf ik de belangrijkste correlatiescores. Dan gaat het om een correlatie, een samenhang die er tussen waardegebieden bestaat, doordat ze qua affectscore sterk op elkaar lijken. De correlatiescore kent aan deze gelijkheid een waarde toe, geeft een cijfermatige waardering.

De belangrijkste en opvallendste scores daaruit bespreek ik nu. Ten eerste komt de score voor het voetlicht zoals die is gevonden na het eerste zelfonderzoek, en vervolgens de score die is gevonden na het tweede zelfonderzoek.

### *De correlatie van waardegebieden bij het eerste zelfonderzoek*

Wat voor correlaties bestonden er tussen de waardegebieden bij het eerste zelfonderzoek? De correlatie, de samenhang of gelijkheid die sommige waardegebieden in hun affectscore kunnen vertonen is met een statistische meetprocedure te berekenen. Dit levert de zogenaamde 'correlatiescore' op. De hoeveelheid correlatiescores en de hoogte van de correlatiescores zegt iets over de structuur van het waarderingssysteem: is er een sterke samenhang, of is de structuur 'los'?

Uiteindelijk zijn met betrekking tot Liannes waarderingssysteem 18 correlatiescores te ontdekken met een minimale correlatiescore van 0.70. In haar waarderingssysteem zijn er dus achttien mogelijke combinaties tussen waardegebieden zichtbaar. De gemiddelde correlatiescore is 0.84

Welke groepen waardegebieden kunnen aan de hand van die correlatiescore worden onderscheiden? Een 'groep waardegebieden' zijn waardegebieden met een hoge onderlinge samenhang in de affectscore, een hoge correlatiescore. De correlatiescores geven aan dat de volgende groepen waardegebieden in het waarderingssysteem bestaan: één groep bestaande uit de waardegebieden 2, 6, 8, en 11, één groep bestaande uit de waardegebieden 4, 6, 8, 9, en 11, en één groep met de waardegebieden 5, 7, 10 en 12. De waardegebieden 1 (Liannes schuldervaring: 'Ik kan mijn moeder niet vertrouwen') en 3 (aangeboden waardegebied 'Bij schuldsituaties wil ik onmiddellijk daarna, allerlei andere dingen gaan doen') hebben geen hoge correlatiescore met andere waardegebieden.

Wat betreft de aard en de inhoud van de waardegebieden valt naar aanleiding hiervan het volgende op.

\* Groep 1 bestaat uit drie aangeboden waardegebieden en één waardegebied dat Lianne zelf heeft geformuleerd. In deze groep gaat het om het waardegebied 'bij schuld trek ik me terug op mezelf', om het waardegebied



over de betekenis van schuld voor ons leven (Lianne: 'Mensen kunnen door schuld niet zijn wie ze willen zijn.'), en om twee uitspraken die Lianne gekozen heeft omdat ze het er niet mee eens is: uitspraken over de betekenis van schuld (Lianne: 'Door boete te doen kunnen mensen hun schuld lenigen.'), en over de betekenis van God ten aanzien van schuldsituaties (Lianne: 'God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft.').

\* Groep 2 bestaat uit vijf waardegebieden. Daaronder bevindt zich het waardegebied dat van een andere deelnemer afkomstig is, in dit geval de uitspraak die door Lianne gekozen is 'Ik heb mijn vader in de steek gelaten' die door Lianne gekozen is. Daarbij komt het zelfgeformuleerde waardegebied over de betekenis van schuld, het aangeboden waardegebied over de betekenis van schuld (Lianne: 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'), en de uitspraken die Lianne gekozen heeft omdat ze het er niet mee eens is, uitspraken over de betekenis van schuld en over Gods rol in schuldsituaties.

\* Groep 3 bestaat uit vier waardegebieden, het waardegebied 'Schuld is iets dat mij en andere mensen in relatie stelt', het waardegebied over de gewenste omgang met schuld (Lianne: 'Over alle schuld open kunnen praten en daarna een verlossend gevoel hebben.'), het zelfgeformuleerde waardegebied over de rol van God in schuldsituaties (Lianne: 'God kent al mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt zonder veroordeeld te worden.') en het gekozen waardegebied over Gods rol (Lianne: 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit.').

Naar aanleiding van deze verdeling in waardegebieden valt op dat er bij Lianne gevoelsmatig een grote samenhang lijkt te bestaan tussen waardegebieden die een voor Lianne verkeerde benadering van schuld verwoorden. Deze waardegebieden vormen een groep. Er is ook groep waardegebieden die inhoudelijk vooral het blokkerende van schuld en schuldsituaties verwoorden. Sommige waardegebieden lijken bij beide groepen te behoren (6, 8 en 11). Tenslotte zijn er waardegebieden die inhoudelijk de mogelijkheid van steun en bevrijding verwoorden ten aanzien van schuldsituaties. Zij vormen een derde groep waardegebieden in Liannes waarderingssysteem. Wanneer ik nu kijk naar de waardegebieden 4, 5, 7, 10 en 12 die in deze procesbeschrijving centraal staan, dan zie ik dat waardegebied 4 tot de groep waardegebieden lijkt te behoren die het blokkerende van schuld naar voren brengen, terwijl de waardegebieden 5, 7, 10 en 12 lijken te behoren tot de groep waardegebieden die een perspectief van steun in schuldsituaties en bevrijding uit schuldsituaties bieden.

De correlatie van waardegebieden tijdens het tweede zelfonderzoek

Wat voor correlaties worden er zichtbaar na het tweede zelfonderzoek? Is er sprake van een verandering hierin?

In vergelijking met het eerste zelfonderzoek zijn er bij het tweede zelfonderzoek twee correlatiescores bijgekomen. Nu is er sprake van 20 correlaties, twintig mogelijke combinaties van waardegebieden. De gemiddelde correlatiescore is ongeveer gelijk gebleven: 0.82. Waardegebied 2 (aangeboden uitspraak 'Bij schuld trek ik me terug op mezelf') heeft in het waarderingssysteem na het tweede zelfonderzoek geen correlatiescore meer, evenals waardegebied 6 (zelfgeformuleerde uitspraak, Lianne: 'Mensen kunnen door schuld niet zijn wie ze willen zijn'). Waardegebied 1 Lianne's schuldervaring: 'Ik kan niet voldoen aan de verwachtingen van mijn moeder') heeft nu wél correlatiescores, evenals waardegebied 3 (aangeboden 'Bij schuldsituaties ga ik, onmiddellijk daarna, allerlei andere dingen doen').

Er is na het tweede zelfonderzoek één groep waardegebieden te onderscheiden met de volgende samenstelling:

\* zes waardegebieden: het waardegebied over schuld dat van een andere deelnemer afkomstig is ('Ik zweeg en deed om geliefd te blijven'), het aangeboden waardegebied 'Schuld is iets dat mij en andere mensen in relatie stelt', het waardegebied over de gewenste omgang met schuld (Lianne: 'Over alle schuld open kunnen praten en daarna een verlossend gevoel hebben'), het zelfgeformuleerde waardegebied over de rol van God ten aanzien van schuldsituaties (Lianne: 'God kent al mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt zonder veroordeeld te worden'), het gekozen waardegebied over Gods rol bij schuldsituaties ('In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit.') en tenslotte het retrospectieve validatiegebied (Lianne: 'Waarom is een ander voor mij onbereikbaar?').

Naar aanleiding van deze clustering van waardegebieden zoals deze in Lianne's waarderingssysteem na het tweede onderzoek zichtbaar wordt, kan gezegd worden dat vooral de waardegebieden die een perspectief bieden van steun en bevrijding uit schuld, een coherente groep lijken te vormen. De correlatie tussen de andere waardegebieden is minder eenduidig geworden. Waardegebied 4 dat tijdens het eerste zelfonderzoek nog behoorde tot een groep waardegebieden die vooral het blokkerende van schuld weergaven, is na het tweede zelfonderzoek gaan behoren tot de groep waardegebieden die een positieve waarde ten aanzien van schuldsituaties verwoorden.

### *De affecthiërarchie*

Om de ontwikkeling op de affecthiërarchie te verduidelijken worden hier de affecthiërarchieën van beide zelfonderzoeken naast elkaar gezet.



De affecten die Lianne het meest/het hoogst heeft gescoord:

ZO1	ZO2
1. machteloosheid (totaalscore: 32)	1. liefde (42)
2. liefde (totaalscore 27)	2. zorgzaamheid (39)
3. onrust (26)	3. veiligheid (38)
	krachtigheid (38)

Opvallend is, dat tijdens het eerste zelfonderzoek de negatieve gevoelens 'machteloosheid' en 'onrust' nog zo hoog in de affecthiërarchie staan. Deze negatieve gevoelens spelen bij het eerste zelfonderzoek in Liannes waarderingssysteem een belangrijke rol. Bij het tweede zelfonderzoek behoudt het gevoel 'liefde' een hoge plaats, maar het wordt nu niet meer vergezeld door de beide negatieve gevoelens, maar door het Ander-gevoel 'zorgzaamheid', het Zelf-gevoel 'krachtigheid', en het positieve gevoel 'veiligheid'. Tevens wordt duidelijk, vanuit de totaalscore die achter de affecten staat weergegeven, dat belangrijke affecten, affecten die hoog in de hiërarchie staan, bij het tweede zelfonderzoek van Lianne nog een hoger score krijgen. Liannes waarderingssysteem heeft een duidelijk positiever gevoelslading gekregen met het tweede zelfonderzoek. Dat blijkt vooral echter ook uit de minst gescoorde gevoelens.

De affecten die het minst gescoord zijn:

ZO1	ZO2
1. trots (7)	1. angst (4)
2. zelfverzekerdheid (14)	2. neerslachtigheid (5)
3. eigenwaarde (16)	3. onrust (10)
4. Angst (16)	

Hier valt op dat tijdens het eerste zelfonderzoek drie Zelf-gevoelens 'trots', 'zelfverzekerdheid' en 'eigenwaarde' zeer laag gescoord worden, in combinatie met het negatieve gevoel 'angst'. Dat zijn gevoelens die in Liannes waarderingssysteem nauwelijks een rol spelen bij het eerste zelfonderzoek. De lage plaats van deze Zelf-gevoelens is opvallend. Bij het tweede zelfonderzoek staan die Zelf-gevoelens niet zo laag meer in de hiërarchie, maar zijn daar vervangen door nog twee negatieve gevoelens, namelijk 'neerslachtigheid' en 'onrust'. Vooral belangrijk is dan dat het gevoel onrust bij het eerste zelfonderzoek nog een toppositie in de hiërarchie

innam. Duidelijk is ook dat de gevoelens die onderaan de affecthiërarchie staan bij het tweede zelfonderzoek ook een lage totaalscore krijgen. Lianne is zich na de beide zelfonderzoeken duidelijk positiever gaan voelen, en deze positiviteit is gepaard gegaan met een toenemende rol van de Zelf-gevoelens; zij is zich ook zelfbewuster gaan voelen.

Als algemeen verschijnsel in de affecthiërarchie zijn drie ontwikkelingen uiteindelijk dus belangrijk: het radicaler worden van het scoringspatroon (meer echt hoog gescoorde gevoelens en heel laag gescoorde gevoelens), de toename van het belang van Zelf-gevoelens, en de sterke afname van de rol van negatieve gevoelens.

#### *De hiërarchie der waardegebieden*

Hieronder geef ik een beschrijving van de hiërarchie der waardegebieden. Welk waardegebied is voor Lianne het belangrijkste, welk waardegebied is het minst belangrijk en welke waardegebieden bevinden zich daar dan tussenin?

In Lianne's waarderingssysteem kunnen aan de hand van twee criteria de waardegebieden geordend worden in volgorde van belangrijkheid. Sommige waardegebieden blijken vooral belangrijk te zijn doordat Z en A affecten hoog gescoord worden. Andere waardegebieden blijken belangrijk te zijn omdat ze heel veel positieve en negatieve gevoelens oproepen, en dus een hoge betrokkenheidsscore hebben. Daarom wordt de hiërarchie van waardegebieden aan de hand van deze twee criteria opgesteld.

Ook bij de weergave van deze hiërarchie wil ik vooral de verandering weergeven die tussen de beide zelfonderzoeken heeft plaats gehad. Daarom probeer ik ook hier de uitkomsten van beide onderzoeken zoveel mogelijk naast elkaar plaatsen.

Met het oog op het overzicht geef ik deze hiërarchie eerst wat schematisch weer, daarna ga ik er wat uitgebreider, beschrijvend op in.



De hiërarchie der waardegebieden bij het eerste zelfonderzoek

Tabel 4.12. Hiërarchie der waardegebieden ZO1

		ZA-score		
		hoog	gemiddeld	laag
betrokkenheid	hoog		waardegebieden 3,6,9	waardegebied 4
	gemiddeld	waardegebieden 7,5,10,12		
	laag		waardegebied 1	waardegebied 8,11

De hiërarchie der waardegebieden bij het tweede zelfonderzoek

Tabel 4.13. Hiërarchie der waardegebieden ZO2

		ZA-score		
		hoog	gemiddeld	laag
betrokkenheid	hoog	waardegebieden 7,10		
	gemiddeld	waardegebied 12	waardegebieden 3,5,9	
	laag		waardegebied 4	waardegebieden 1,2,6

Beschrijving van de hiërarchie der waardegebieden bij het eerste zelfonderzoek

Duidelijk is dat in het waarderingsstelsel van Lianne verschillende ordeningsprincipes werkzaam zijn. Dat wil zeggen dat waardegebieden voor haar op verschillende manieren belangrijk kunnen zijn. De betrokkenheidshiërarchie is niet de enige manier om een ordening aan te brengen in de waardegebieden, op een wijze die aan Liannes waarderingsstelsel recht doet. Waardegebieden kunnen voor haar belangrijk zijn omdat ze een hoge ZA-score bezitten, en ze kunnen belangrijk zijn omdat ze een hoge betrokkenheidsscore bezitten. Daarmee kunnen de waardegebieden op een gedifferentieerde wijze met elkaar in

verband gebracht worden. In het waarderingssysteem van Lianne zijn zo na het eerste zelfonderzoek ruwweg vijf groepen van waardegebieden op te stellen. Ik zal die groepen waardegebieden hier beschrijven:

\* Waardegebied 3 ('Bij schuld ga ik, onmiddellijk daarna, allerlei andere dingen doen'), waardegebied 6 ('Mensen kunnen door schuld niet zijn wie ze zouden willen zijn') en waardegebied 9 ('Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'). Deze drie waardegebieden kenmerken zich door een hoge betrokkenheid en een gemiddelde ZA-score.

\* Waardegebied 7 ('Over alle schuld open kunnen praten en daarna een verlossend gevoel hebben'), waardegebied 10 ('God kent mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt zonder veroordeeld te worden') en waardegebied 12 ('In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'). Deze vier waardegebieden kennen een hoge ZA-score en een gemiddelde betrokkenheid.

\* Waardegebied 4 ('Ik heb mijn vader in de steek gelaten') heeft een hoge betrokkenheid, maar een lage ZA-score.

\* Waardegebied 1 ('Ik kan mijn moeder niet vertrouwen') heeft een lage betrokkenheid en een gemiddelde ZA-score.

\* Waardegebied 8 ('Door boete te doen kunnen mensen hun schuld lenigen') en waardegebied 11 ('God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft') hebben een lage ZA-score en een lage betrokkenheid.

Beschrijving van de hiërarchie der waardegebieden bij het tweede zelfonderzoek

Na het tweede zelfonderzoek zijn in Liannes waarderingssysteem de volgende vijf groepen waardegebieden te ontdekken, die de volgende plaats innemen in de hiërarchie.

\* De waardegebieden 7 ('Over alle schuld open kunnen praten daarna een verlossend gevoel hebben') en 10 ('God kent mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt'), met een hoge betrokkenheid en een hoge ZA-score.

\* Waardegebied 12 ('In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit') met een hoge ZA-score en een gemiddelde betrokkenheid.

\* Waardegebied 4 ('Ik zweeg en deed om geliefd te blijven') met een hoge ZA-score en een lage betrokkenheid.

\* De waardegebieden 3 ('Bij schuldsituaties wil ik onmiddellijk daarna, allerlei andere dingen gaan doen'), 5 ('Schuld is iets dat mij en andere mensen in relatie stelt') en 9 ('Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd') met een gemiddelde betrokkenheid en een gemiddelde ZA-score.

\* De waardegebieden 1 ('Ik kan niet voldoen aan de verwachtingen van mijn moeder'), 2 ('Bij schuldsituaties trek ik me terug op mezelf') en 6 ('Mensen



kunnen door schuld niet zijn wie ze zouden willen zijn') met een lage betrokkenheid en een lage ZA-score.

Bij het eerste zelfonderzoek bleek uit Liannes waarderingssysteem dat waardegebieden op een gedifferentieerde manier met elkaar in verband gebracht konden worden, ze kunnen op verschillende wijze belangrijk zijn. Dat is bij het tweede zelfonderzoek gehandhaafd gebleven, alleen de plaats van de waardegebieden is daarin veranderd. De waardegebieden 3, 6 en 9 zijn bijvoorbeeld relatief minder belangrijk geworden in het waarderingssysteem en vooral waardegebied 6 is in belang opvallend afgenomen. De waardegebieden 7 en 10 zijn daarentegen veel belangrijker geworden. Tenslotte is waardegebied 4 gewisseld van een hoge plaats in de betrokkenheidshiërarchie naar een hoge plaats in de hiërarchie van ZA-scores.

## **ONDERDEEL II**

### **de procesanalyse**

De *procesbeschrijving* vormde het eerste gedeelte van de empirische weergave van het veranderingsproces dat Lianne heeft doorgemaakt. De *procesanalyse* vormt het tweede gedeelte van deze empirische weergave.

In de beschrijving van het waarderingssysteem van Lianne is er na de beide zelfonderzoeken een verandering zichtbaar geworden. De waardegebieden 4, 5, 7, 10 en 12 zijn veranderd. Ook is er een verandering geweest in de ordening van het waarderingssysteem. Hoe is deze verandering nu te beoordelen? Is Liannes waarderingssysteem flexibeler geworden of juist verstard?

Een antwoord op deze vraag wordt pas goed mogelijk wanneer ik die waardegebieden en de ordening van het waarderingssysteem beoordeel vanuit het flexibiliteitscriterium. Deze analyse kent drie stappen. Ten eerste volgt een korte weergave gegeven van de verandering van de belangrijkste waardegebieden uit Liannes waarderingssysteem (A). Vervolgens worden de ontwikkelingen in de ordening van haar waarderingssysteem nog eens op een rijtje gezet (B). Deze eerste twee stappen zijn vooral resumerend. Tenslotte vindt er een analyse plaats van het verband tussen beide, waardoor de verandering die bij de deelnemers heeft plaatsgevonden tijdens de groepsgesprekken benoembaar wordt in termen van een flexibeler of consistentere van het waarderingssysteem (C).

## A. De waardegebieden

Wat is er zo cruciaal aan de veranderingen die zich bij Lianne hebben voorgedaan in de waardegebieden 4, 5, 7, 10 en 12? Er is één waardegebied (waardegebied 4) over de religieuze betekenis van schuld waar vooral de nadruk op komt te liggen. Naast de verandering van dat vierde waardegebied verandert de affectscore op de andere waardegebieden van dit cluster. Beide ontwikkelingen staan met elkaar in verband; de ontwikkeling van waardegebied 4 werkt door in de affectieve waardering van de andere waardegebieden.

Waardegebied 4 ontstaat doordat een concrete persoonlijke schuldervaring van één van de andere deelnemers aan het groepsgesprek als waardegebied in het eigen waarderingssysteem wordt opgenomen. Bij het eerste zelfonderzoek koos Lianne voor een uitspraak van één van de andere deelnemers die door haar als volgt verwoord werd 'Ik heb mijn vader in de steek gelaten'. Tijdens dit eerste zelfonderzoek bleek dit waardegebied te behoren tot die groep van waardegebieden die vooral de blokkerende werking van schuld verwoorden, en waarbij een sterke negativiteit gevoeld werd. Na het tweede zelfonderzoek koos Lianne een ander waardegebied van een andere deelnemer met de inhoud: 'Ik zweeg en deed om geliefd te blijven'. Na dit tweede zelfonderzoek bleek het waardegebied te behoren tot een groep waardegebieden die positieve mogelijkheden met betrekking tot schuld onder woorden brachten.

Parallel daaraan verandert de affectieve waardering van de waardegebieden 5 ('Schuld is iets dat mij en andere mensen in relatie stelt'), 7 ('Over alle schuld open kunnen praten en daarna een verlossend gevoel hebben'), 10 ('God kent al mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt') en 12 ('In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'). Bij beide zelfonderzoeken vormen ze één groep waardegebieden, die positieve waarden ten aanzien van schuldsituaties beschrijven. Maar bij het tweede zelfonderzoek wordt uit de score op die waardegebieden (7 en 10) duidelijk, dat de Z- en de A-affecten nog een belangrijker rol zijn gaan spelen. Zeker de toename op de Z-affecten op deze gebieden is opmerkelijk, en dat wordt gecombineerd met een licht toegenomen score op de positieve gevoelens. De ontwikkeling op al deze waardegebieden duidt op een groeiend zelfbewustzijn.

De verandering die zich bij Lianne vooral heeft afgespeeld is een verandering in de plaats van waardegebied 4 ten opzichte van de waardegebieden 5, 7, 10 en 12. Het lijkt erop alsof bij Lianne het waardegebied dat van een andere deelnemer werd overgenomen, bij het tweede zelfonderzoek een andere rol speelt in het waarderingssysteem. Niet de inhoud, maar wél de gevoelsscore is er aanleiding toe te veronderstellen dat dit waardegebied in het tweede zelfonderzoek ten aanzien van Lianne's omgang met schuld een



aanzienlijk positiever rol speelt. De inhoud van het waardegebied luidt tijdens dit tweede zelfonderzoek 'Ik zweeg en deed om geliefd te blijven'; maar de affectscore en de plaats van het waardegebied in het waarderingssysteem geven aan dat dit waardegebied voor Lianne een positieve waarde vertegenwoordigt ten aanzien van schuldsituaties. Er zijn sterke aanwijzingen voor dat deze omslag met betrekking tot waardegebied 4 de oorzaak is van de intensivering van de gevoelens op de waardegebieden 5, 7, 10 en 12, waarin vooral de Zelf-gevoelens, het gevoel van zelfbewustzijn, bij al deze waardegebieden een veel belangrijker rol zijn gaan spelen.

### **B. De ordening van het waarderingssysteem.**

Wat betreft de ordening in Liannes waarderingssysteem kan de volgende analyse worden gegeven van de ontwikkeling tussen beide zelfonderzoeken. Bij het eerste zelfonderzoek was er sprake van een dubbele gelaagdheid, waardoor de waardegebieden op een gedifferentieerde wijze tegenover elkaar konden worden geplaatst. Dit verschijnsel is op principieel niveau bij het tweede zelfonderzoek gehandhaafd gebleven, maar heeft nu een aanvulling. Het veranderingsproces in de ordening van Liannes waarderingssysteem heeft op drie punten plaatsgehad: In de verandering van de gehele structuur van het systeem, in de verandering van plaats van het afzonderlijke waardegebied 4, en in de verandering van plaats van afzonderlijke affecten in de affecthiërarchie. Dan blijkt dat de gelaagdheid in het waarderingssysteem verandert en dat dit voor Lianne een positief ervaringsfeit is: de veranderde oriëntatie op waardegebieden, waarnaar de verandering in de gelaagdheid van het waarderingssysteem verwijst, gaat gepaard met een toegenomen positiviteit van de gevoelens als onderdeel van een toegenomen zelfbewustzijn.

De gelaagdheid in het waarderingssysteem is veranderd: In het waarderingssysteem als geheel wordt zichtbaar dat de scores zich radicaliseren. Er zijn meer gebieden met een hogere ZA-score, er zijn meer gebieden met een hogere betrokkenheidsscore, en meer gebieden waarbij de betrokkenheids- en ZA-scores uiterst laag zijn. Daardoor kunnen groepen waardegebieden zich wat geprononceerder van elkaar onderscheiden.

Waardegebied 4 blijft belangrijk maar vanuit een andere waarde: Bij Liannes waarderingssysteem zijn in het tweede zelfonderzoek nog steeds twee soorten hiërarchieën van waardegebieden van kracht: één via de betrokkenheidsscore en één via de ZA-score. Alleen zijn in deze hiërarchieën andere waardegebieden in het geding. Vooral waardegebied 4 illustreert deze verandering: Het behaalde in het eerste zelfonderzoek een hoge betrokkenheidsscore, maar een lage ZA-score. Bij het tweede

zelfonderzoek heeft waardegebied 4 een lage betrokkenheid en een hoge ZA-score. Hieruit wordt duidelijk dat voor Lianne de betrokkenheidsscore niet de enige maatstaf is voor de hiërarchie die haar waardegebieden in kunnen nemen. Het waardegebied 4 kent bij het tweede zelfonderzoek een sterke afname in betrokkenheid, maar dat betekent niet dat dit waardegebied niet meer belangrijk is. De omslag van de gevoelens geeft juist aan dat het waardegebied zeer betekenisvol is gebleven.

Tegelijkertijd doet zich via de affecthiërarchieën het verschijnsel voor dat, waar voor Lianne in het eerste zelfonderzoek de negatieve gevoelens 'machteloosheid' en 'onrust' nog een belangrijke rol speelden in het waarderingsstelsel, bij het tweede zelfonderzoek het Ander-gevoel 'zorgzaamheid', het Zelf-gevoel 'krachtigheid' en het positieve gevoel 'veiligheid' belangrijk zijn geworden in het waarderingsstelsel. Tegelijkertijd zijn de negatieve gevoelens 'angst', 'neerslachtigheid' en 'onrust' onbelangrijk geworden na het tweede zelfonderzoek, terwijl 'trots', 'zelfverzekerdheid' en 'eigenwaarde' de lage plaats die ze bij het eerste zelfonderzoek innamen hebben afgegeven. Met deze ontwikkeling kan geconstateerd worden dat de toegenomen consistentie van Liannes waarderingsstelsel na beide zelfonderzoeken gepaard is gegaan met een sterke toename aan Zelf-gevoelens, een toename aan kwaliteit, en een sterke afname van de negatieve gevoelens.

### **C. De flexibiliteit van het waarderingsstelsel**

Is er bij Lianne sprake van een toegenomen flexibiliteit van het waarderingsstelsel of is er juist sprake van een verstarring? Een beoordeling van de flexibiliteit van het waarderingsstelsel wordt mogelijk wanneer een verband wordt gelegd tussen de veranderingen van afzonderlijke waardegebieden en veranderingen in de ordening van het totale waarderingsstelsel. Bij het leggen van dit verband put ik ook uit Liannes eigen observaties hierover, zoals zij deze desgevraagd in haar werkschrift optekende.

Waardegebied 4 bestaat uit een schuldervaring die afkomstig is van een andere deelnemer uit de groep. De keuze van het waardegebied en de doorslaggevende negativiteit die de affectscore van dit gebied bij Lianne tijdens het eerste zelfonderzoek kenmerkt, is te verbinden met twee scoringsmotieven 'herkenning' en 'meevoelen'. Deze twee aspecten kleuren de wijze waarop Lianne over dit gebied denkt, namelijk dat ze meeleeft met de negatieve ervaring van een ander en vervolgens dat zij deze negativiteit ook vanuit de eigen schuldervaring aanvoelt. Daarom vertoont dit waardegebied bij het eerste zelfonderzoek ook grote gelijkenis met het waardegebieden die voor Lianne sterk het blokkerende van schuld verbeelden.



Het feit dat waardegebied 4 Lianne ertoe aanzet om zich met schuldsituaties van andere deelnemers van de gespreksgroep bezig te houden, zorgt ervoor dat dit waardegebied een andere affectscore heeft dan de waardegebieden 5 ('Schuld is iets dat mensen in relatie stelt'), 7 ('Over alle schuld open kunnen praten en daarna een verlossend gevoel hebben'), 10 ('God kent al mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt') en 12 ('In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'). Deze waardegebieden behoren tot een geheel andere groep waarin het positieve zicht op schuld is verwoord. Deze positieve waarde hangt samen met de relationele strekking van deze gebieden. De affectscore geeft, vanuit de hoge score op zowel de Z- als de A-gevoelens weer dat het gaat om gebieden met een relationele strekking. Deze relationaliteit wordt als iets positiefs gewaardeerd; de waardegebieden 'schuld is iets dat mensen in relatie stelt', 'Open over schuld kunnen praten en daarna een verlossend gevoel hebben', 'God kent al mijn schuld en daar kan ik het ook kwijt', en 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' doen zich voor als positieve waarden. De positiviteit wordt vooral gesymboliseerd door de gevoelens veiligheid en innerlijke rust, de relationaliteit door de A-gevoelens intimiteit en zorgzaamheid. Dat wil zeggen dat in de relationele strekking, in de relatie die schuld aanbrengt tussen mensen, het A-motief voor Lianne licht overwicht heeft. Het belang van deze waardegebieden wordt door haar ook zeer hoog ingeschat.

Door de thematisering en door de plaats die de waardegebieden 4 en 5 innemen in het groepsgesprek, behoren deze beide waardegebieden bij elkaar. Ze worden beide aan de orde gesteld in de context van de relationele waarde die schuld kan hebben. Maar qua affectscore blijken ze in Liannes waarderingsstelsel ver uiteen te liggen. Waardegebied 5 behoort duidelijk tot een andere groep van waardegebieden dan waardegebied 4. Waardegebied 5 hoort samen met 7, 10 en 12 tot die relationele waardegebieden. Bij de waardegebieden van deze groep is er sprake van een hoge score op de Z en A-affecten en een hoge kwaliteit. Het verschil tussen waardegebied 4 en waardegebied 5 is opmerkelijk. Hoe komt het dat een schuldervaring van een ander een negatief ervaringsfeit voor Lianne is, terwijl de gedachte dat schuld iets is dat we met anderen delen voor haar een positief ervaringsfeit is? In de verhouding tussen waardegebied 4 en waardegebied 5 is een soort scharnierpunt te ontdekken, iets waar beweging in zit. Op deze plaats is er als het ware een 'spil' in het waarderingsstelsel. Dat blijkt ook uit de verandering na de validatiefase.

Bij het tweede zelfonderzoek is de relatie tussen waardegebied 4 en waardegebied 5 geheel omgeslagen: beide waardegebieden vertonen qua affectscore veel meer een gelijkenis. De verklaring hiervoor is dat het nu bij waardegebied 4 gaat om een gebied van een andere deelnemer die men goed heeft leren kennen. Voor Lianne gaat het nu om iemand waarmee ze heeft meegeleefd, en veel andere mensen uit de gespreksgroep hebben dat mét

haar gedaan. Lianne zegt daarover later: 'Ik heb iemand anders gekozen, iemand die me erg veel deed, iemand die bij mij erg veel gevoelens van meeleven losmaakte'. Het gaat om iemand die gedurende de groepsgesprekken een belangrijk emotioneel proces doorgemaakt heeft en daardoor min of meer centraal is komen te staan. Het waardegebied 4 heeft daarom voor Lianne tussen de beide zelfonderzoeken een belangrijke ontwikkeling doorgemaakt. Deze ontwikkeling heeft ervoor gezorgd dat dat vierde waardegebied, dat bij het eerste zelfonderzoek bovenaan stond in de betrokkenheidshiërarchie, bij het tweede zelfonderzoek bovenaan staat in de ZA-hiërarchie. Het waardegebied is dus niet onbelangrijk geworden, maar op een andere manier belangrijk gebleven. De modaliteit die eerst in de richting ging van een 0.0.-ervaring heeft zich nu bewogen in de richting van een ZA-ervaring. De betrokkenheidsscore op dit gebied is ongeveer gehalveerd, maar de kwaliteit is met de omslag van de modaliteit sterk toegenomen (van .25 naar 1.00). Deze ontwikkeling is op te vatten vanuit de motieven 'meevoelen' en 'herkennen'; de deelnemers aan het groepsgesprek hebben elkaars worstelingen en ervaringen met schuld leren kennen. Bij zelfonderzoek 1 was er sprake van een doorslaggevende negativiteit van waardegebied 4. De negativiteit gaf aan dat het contact met een schuldervaring van andere mensen door Lianne anders ervaren wordt dan het gevoel van verbondenheid dat kan ontstaan als herkend wordt dat ook andere mensen met schuldsituaties kampen (zoals dat is neergelegd in de uitspraak van de waardegebied 5 en 7) en als herkend wordt dat ondanks de schuldervaring een relatie tussen mens en God kan blijven bestaan (zoals in de waardegebied 10 en 12). Bij zelfonderzoek 2 wordt duidelijk dat het ook dezelfde ervaring kan zijn. Wanneer je je verplaatst in iemand anders, dan zorgt dat ervoor dat je de relationele waarde van schuld ontdekt. Dat is wat er bij Lianne klaarblijkelijk gebeurd is. Het blijkt dat waardegebied 4 in het waarderingsstelsel een soort sleutelfunctie heeft gekregen waardoor twee groepen waardegebieden in het waarderingsstelsel gedurende de zelfonderzoeken met elkaar in verband gebracht zijn.

Waardegebied 4 heeft in de validatiefase een spilfunctie gespeeld, die duidelijk wordt vanuit de relatie tussen waardegebied 4 en de groep waardegebieden 5, 7, 10 en 12. Maar deze spilfunctie wordt ook duidelijk vanuit verschijnselen die het geheel van het waarderingsstelsel doortrekken en die erop wijzen dat 'Het zich verplaatsen in de ander' een belangrijke rol in die validatiefase heeft gespeeld.

De ontdekking van de relationele lading van schuld is voor Lianne, ook volgens haar eigen woorden, uitgelopen op een groeiend zelfbewustzijn ('Nu scoort voor mijn gevoel vooral trots hoger, en machteloosheid scoort lager, zo voel ik me nu over schuld'). Dit verschijnsel is zo significant dat ze het gehele waarderingsstelsel van Lianne doortrekt en wijst op een algemene



teneur die in de richting gaat van een toenemende rol van de Zelf-gevoelens in combinatie met positieve gevoelens.

Verder is er ook nog sprake van een generalisatie van de waardegebieden 5, 7, 10 en 12 die loopt via waardegebied 4. Door zich te verplaatsen in de schuldervaringen van een andere deelnemer is het blokkerende van schuld voor Lianne minder bedreigend geworden en is haar focus sterker komen te liggen op datgene wat mogelijk is ondanks schuldervaringen. Daarom heeft waardegebied 4 -van een ander afkomstig en voor die ander negatief- in Lianne's waarderingssysteem na het tweede zelfonderzoek een positieve waarde. Schuld is klaarblijkelijk iets dat mensen in relatie stelt, en Lianne kon via iemand anders ontdekken dat schuld niet louter negatief is omdat zij een band kan laten ontstaan tussen mensen. Je kunt er met mensen over in gesprek gaan. Daar ligt een belangrijke verklaring ten aanzien van de geconstateerde toestand van de ordening van het waarderingssysteem zoals die bij het tweede zelfonderzoek geconstateerd is. Vooral de nieuwe keuze voor de uitspraak 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' na de validatiefase, en de correlaties die dat gebied heeft met waardegebied 4, waardegebied 5, en het retrospectieve validatiegebied 'Waarom is een ander voor mij onbereikbaar?' (!) zijn buitengewoon betekenisvol als het gaat om dit verschijnsel: ze verwijzen naar het ontstaan van zowel een zelfbewustzijn als een solidariteitsgevoel in de gespreksgroep met betrekking tot de schuldervaringen van de deelnemers, waardoor ook de uitspraak van waardegebied 12 (*In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit*) een belangrijke betekenis heeft gekregen in het groepsgesprek. Lianne zelf merkt op een gegeven moment na het tweede zelfonderzoek op: 'Misschien dat ik mezelf toch niet helemaal geef. In sommige situaties en moeilijkheden ben ik wel tot het uiterste gegaan. Soms vraag ik me wel eens af waarom ik het verlossende gevoel niet helemaal voel. Misschien is het mijn eigen twijfel. Maar misschien is dat bij vergeving niet voldoende. Jij moet vergeven, maar je moet ook vergeven worden. En wanneer dat niet gebeurt is, zal er dat verlossende gevoel niet zijn'. Hier wordt duidelijk de ervaring weergegeven de ander nodig te hebben bij schuldsituaties.

Met deze analyse van het proces wordt duidelijk dat er sprake is van een reeds bij het eerste zelfonderzoek flexibel en consistent geordend waarderingssysteem; een waarderingssysteem dat het toestond dat nieuwe ervaringen werden opgenomen en geïntegreerd in het waarderingssysteem. Dat is dan ook gebeurd in de validatiefase. Het opnemen van nieuwe ervaringen heeft vervolgens weer geresulteerd in een toename in de consistentie en flexibiliteit van het waarderingssysteem nadat het tweede zelfonderzoek is uitgevoerd.

#### **4.2.2. HET WAARDERINGSSYSTEEM VAN HARRY UIT GESPREKSGROEP B**

Welk proces van verandering speelt zich nu af in de waarderingssystemen van de tweede gespreks-groep die hier beschreven gaat worden, groep B? Hiervoor maak ik gebruik van eenzelfde indeling als ik in de procesweergave van groep A heb toegepast. Ook de verslaglegging van dit tweede groeps-gesprek bevat twee onderdelen: beschrijving van de belangrijkste elementen uit het waarderingssysteem, en tenslotte een analyse van die elementen.

#### **ONDERDEEL I**

##### **De procesbeschrijving**

Welke verandering blijkt uit de ingevulde werkschriften van gespreksgroep B? Ook hier is het weer zaak om de belangrijkste ontwikkeling die heeft plaatsgevonden in de waardegebieden over de religieuze betekenis van schuld en de belangrijkste ontwikkeling in de ordening van het waarderingssysteem in elkaars licht te zien.

Wat betreft veranderingen binnen de waardegebieden over de religieuze betekenis van schuld is vooral waardegebied 9 (*Keuze voor een uitspraak waarmee men het eens is over de betekenis van schuld voor de mens*) van belang. Vooral rond dit waardegebied spelen de veranderingen zich af. Waardegebied 6 (*het zelfgeformuleerde waardegebied over de betekenis van schuld voor de mens*) is een waardegebied dat ook ingaat op dezelfde betekenis. Daar speelt zich deze verandering op een andere manier af. Tijdens de gesprekken van groep B verandert de verhouding tussen deze beide waardegebieden sterk. Deze verandering vormt de belangrijkste ontwikkeling in de gesprekken van deze groep. De procesbeschrijving en procesanalyse zullen zich vooral richten op dit aspect.

Voor deze empirische beschrijving ga ik nu in op het proces van Harry, een deelnemer aan deze gespreksgroep. Ik kijk hoe bij hem waardegebied 9 een plaats krijgt in een cluster van zes waardegebieden: waardegebied 1 (over de eigen schuldervaring), waardegebied 2 ('Bij schuldsituaties trek ik me terug op mezelf'), waardegebied 6 (religieuze betekenis van schuld), waardegebied 9 (gekozen uitspraak over de betekenis van schuld), waardegebied 10 (over het eigen godsbeeld), waardegebied 12 (gekozen uitspraak over God), en de waarde die het retrospectieve validatiegebied heeft voor deze persoon. Bij het tweede zelfonderzoek blijkt dat de plaats van waardegebied 9 in dit cluster veranderd is. Deze verandering wordt hier, aan de hand van het waarderingssysteem van Harry, empirisch beschreven en in verband gebracht met de verandering in de ordening van zijn waarderingssysteem.



Tabel 4.14. Indices uit het waarderingsstelsel van Harry

herneming van waardegebieden	verandering in de ordening
waardegebied 1: waardegebied over de persoonlijke schuldervaring waardegebied 2: ‘Bij schuld trek ik me terug op mezelf’ waardegebied 6: waardegebied over de betekenis van schuld voor de mens waardegebied 9: keuze voor een uitspraak over de religieuze betekenis van schuld waardegebied 10: waardegebied over het eigen godsbeeld waardegebied 12: waardegebied met de gekozen uitspraak over God waardegebied 13: retrospectief validatiegebied	indices: - correlatie van waardegebieden - hiërarchie van gevoelens - hiërarchie van waardegebieden
indices: - inhoud van afzonderlijke waardegebieden - affectscore op afzonderlijke waardegebieden	

**A. De belangrijkste waardegebieden in het veranderingsproces van Harry**

Harry is 38 jaar, is getrouwd, en woont in een kleine stad op het platteland. Hij is al enige tijd werkloos. Hij is actief in de kerk en bezoekt wekelijks een viering. Hieronder beschrijf ik nu de kenmerkende veranderingen die in Harry’s waarderingsstelsel hebben plaatsgevonden.

Welke veranderingen spelen zich af in zijn waarderingsstelsel? Ter beantwoording van deze vraag beschrijf ik nu de veranderingen die de waardegebieden 1, 2, 6, 9, 10, 12 en het retrospectieve validatiegebied bij hem te zien geven. Zo wordt aan de hand van zijn waarderingsstelsel zichtbaar op welke wijze deze gebieden in het algemeen hernomen zijn en op welke wijze de affectscore is veranderd.

### Waardegebied 1

Ten eerste komt waardegebied 1 uit Harry's waarderingssysteem aan de orde. Waardegebied 1 wordt opgesteld naar aanleiding van de volgende vraag: Is er in uw leven een ervaring, een omstandigheid of een persoon (personen) geweest die bij u grote schuldgevoelens heeft opgeroepen? Naar aanleiding van deze ontlokker werd het waardegebied opgesteld. Ik beschrijf allereerst de inhoud. Daarna ga ik in op de affecten die Harry scoort op dit waardegebied.

#### A. De inhoud

Welke verwoording geeft Harry aan dit waardegebied? In dit eerste waardegebied beschrijft hij een situatie die zich in zijn gezin heeft voorgedaan. Samen met zijn vrouw had hij beslissingen genomen over belangrijke dingen in het gezin zonder de kinderen daarbij te betrekken. Deze uitspraak vertegenwoordigt voor hem waardegebied 1: 'We hebben beslissingen genomen zonder de kinderen daarin te betrekken'. Ook bij het tweede zelfonderzoek geldt dit voor hem nog als waardegebied.

#### B. De affectscore

Tabel 4.15. Afectscore waardegebied 1

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	15	12	14	12	26	0.53
ZO2	16	14	16	14	30	0.53

De affectscore van waardegebied 1 bij het eerste zelfonderzoek

De scores over de affectsoorten zijn bij Harry op dit waardegebied gelijk verdeeld. Het verschil tussen de verschillende motieven komt niet hoger dan 3. Kennelijk vertegenwoordigt het waardegebied 'We hebben beslissingen genomen zonder de kinderen daarin te betrekken' voor hem iets dat aan alle gevoelssoorten appelleert. Zowel Zelfgevoelens zijn voor hem in het geding, als de Ander-gevoelens, positieve gevoelens spelen hier voor hem een rol, maar ook negatieve gevoelens. De Zelf-gevoelens scoren 15 punten, de Ander-gevoelens 12. De positieve gevoelens scoren 14, de negatieve gevoelens 12. De betrokkenheid krijgt daarmee de score 26. De kwaliteit van het ervaren is niet hoog (0.53). Het hoogst scoren bij Harry op dit gebied de gevoelens eigenwaarde (score 5) en liefde (score 5). Het laagst scoren de gevoelens intimiteit (score 1), angst (score 2), tederheid (score 2) en zelfverzekerdheid (score 2). Bijna alle gevoelssoorten scoren dus zowel hoog als tegelijkertijd laag. Zo scoort het Zelf-gevoel 'eigenwaarde' hoog, maar



het zelfgevoel ‘zelfverzekerdheid’ daarentegen laag. Alleen de score op de positieve gevoelens is steeds gemiddeld (score 3 of 4).

De affectscore van waardegebied 1 bij het tweede zelfonderzoek  
De scores op dit waardegebied zijn bij het tweede zelfonderzoek bij Harry op dezelfde wijze verdeeld, maar ze zijn wel verhevigd. De score op Zelfgevoelens is een punt toegenomen en de score op de Ander-gevoelens twee punten, de scores op de positieve en negatieve gevoelens zijn elk twee punten hoger uitgevallen. Dit toont dat de betrokkenheid op dit waardegebied bij Harry duidelijk is toegenomen (van 26 naar 30), maar de kwaliteit is dezelfde gebleven. Het waardegebied ‘We hebben beslissingen genomen zonder de kinderen daarin te betrekken’ vertegenwoordigt voor Harry niet een sterk positieve of negatieve ervaringswerkelijkheid. Dat blijkt ook uit de hoogst en de laagst gescoorde gevoelens. Hoog scoren bij Harry op dit waardegebied de gevoelens ‘eigenwaarde’ (score 5) en ‘liefde’ (score 5). Laag scoort het gevoel ‘intimiteit’ (score 2). Zowel de positieve als de negatieve gevoelens scoren bij het tweede zelfonderzoek telkens gemiddeld.

Waardegebied 2

A. De inhoud van waardegebied 2  
De inhoud van dit waardegebied bestaat uit een aangeboden uitspraak: ‘*Bij schuld trek ik me terug op mezelf*’. Bij het eerste zelfonderzoek geeft Harry aan dat hij deze reactie herkent en op zichzelf van toepassing acht. Hij was bereid om deze uitspraak in zijn waarderingssysteem op te nemen. Bij het tweede zelfonderzoek is zijn houding in deze niet veranderd.

B. De affectscore

Tabel 4.16 Affectscore waardegebied 2

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	16	17	15	12	27	0.55
ZO2	16	17	16	13	29	0.55

De affectscore van waardegebied 2 bij het eerste zelfonderzoek  
De scores op de verschillende affectsoorten lopen niet opvallend uiteen. De scores op de Zelf- en de Ander-gevoelens liggen iets hoger dan de scores op de positieve en negatieve gevoelens (Z=16, A=17, en P=15, N=12). De score op de positieve gevoelens is iets hoger dan de score op de negatieve gevoelens. Dit resulteert in een betrokkenheidsscore van 27, en een kwaliteit van 0.55. De gevoelens die het hoogst gescoord zijn, zijn: veiligheid (score 5), tederheid (score 5), zelfverzekerdheid (score 5) en intimiteit (score 5).

Het laagst scoort het gevoel angst (score 1). Deze verdeling accentueert de wat lagere score op de negatieve gevoelens, en het lichte overwicht van de andere gevoelssoorten. Maar over het algemeen kan gezegd worden dat voor Harry de uitspraak 'Bij schuldsituaties trek ik me terug op mezelf' allerlei gevoelens oproept, afkomstig uit zowel Zelf- en Ander-motieven, en zowel negatief als positief van lading.

De affectscore van waardegebied 2 bij het tweede zelfonderzoek

Ook bij het tweede zelfonderzoek ontlopen de scores op de verschillende gevoelssoorten elkaar niet veel. Alleen de scores op de positieve en de negatieve gevoelens zijn wat hoger komen te liggen (P=16, N=13), maar verder is de spreiding van de scores onveranderd gebleven (Z=16 en A=17). De betrokkenheid is daarom op dit waardegebied licht toegenomen tot de score 29. De kwaliteit is echter dezelfde gebleven als die uit het eerste zelfonderzoek (0.55). De hoogst gescoorde gevoelens zijn veiligheid (score 5), tederheid (score 5), zelfverzekerdheid (score 5) en intimiteit (score 5). Het laagst scoort angst (score 2). Al met al blijven Harry's gevoelens bij 'Bij schuldsituaties trek ik me terug op mezelf' ook bij het tweede zelfonderzoek zeer verscheiden, er zijn zowel Zelf-gevoelens als Ander-gevoelens en er zijn zowel positieve als negatieve gevoelens in het geding.

#### **Waardegebied 6**

Het derde waardegebied dat hier beschreven wordt, is waardegebied zes. Dit waardegebied werd door de deelnemers opgenomen naar aanleiding van de volgende ontlokker: *Welke betekenis heeft schuld voor mensen in het algemeen?*

##### **A. De inhoud**

Harry formuleert bij dit waardegebied de volgende zin: 'Met schuld kun je niet leven; je doet anderen onnodig tekort'. Bij het tweede zelfonderzoek gold dit waardegebied nog steeds voor hem en hij nam het daarom ook andermaal in zijn waarderingssysteem op.



## B. De affectscore

Afbeelding 4.17. Affectscore waardegebied 6

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	14	10	12	13	25	0.48
ZO2	16	14	13	15	28	0.46

De affectscore van waardegebied 6 bij het eerste zelfonderzoek

Wat voor gevoelens worden er nu gescoord op dit waardegebied 6? In de affectieve score op dit waardegebied blijkt een lichte overheersing van het Zelf-motief. Maar de scores op de verschillende motieven ontlopen elkaar verder maar weinig (Z=14, A=10, P=12, N=13). De betrokkenheidsscore op dit waardegebied bedraagt 25. De kwaliteit van de ervaring op dit gebied is negatief (0.48). De meest gescoorde gevoelens zijn angst (score 5), eigenwaarde (score 4), krachtigheid (score 4), en zorgzaamheid (score 4). De minst gescoorde gevoelens zijn intimiteit (score 0), tederheid (score 2) en neerslachtigheid (score 2). De inhoud 'Met schuld kun je niet leven, je doet anderen onnodig tekort' blijkt voor Harry vooral ambivalente gevoelens op te roepen, hoewel het Zelf-motief licht overweegt. Er zijn veel Zelf-gevoelens in het geding, maar ook veel Ander-gevoelens. De inhoud roept tijdens dit eerste zelfonderzoek zowel positieve als negatieve gevoelens op bij Harry.

De affectscore van waardegebied 6 bij het tweede zelfonderzoek

Wat is er aan de gevoelsscore veranderd na het tweede zelfonderzoek? Wat meteen vooral opvalt is dat de score op alle affectsoorten is toegenomen (Z=16, A=14, P=13, N=15). Het lichte overwicht van de Zelf-gevoelens bij het eerste zelfonderzoek is daarmee tezelfdertijd wat minder geworden. De betrokkenheidsscore bedraagt nu 28 (was bij het eerste zelfonderzoek 25). De verdeling van de score over de positieve en negatieve gevoelens is grotendeels onveranderd gebleven hetgeen resulteert in een nog steeds negatieve ervaringskwaliteit (0.46).

Het gevoel met de hoogste score is 'angst' (score 5). Alle andere gevoelens hebben bij dit tweede zelfonderzoek gemiddelde scores gekregen (score 3 of 4). Er zijn geen gevoelens meer die niet of nauwelijks een rol spelen, noch zijn er verder gevoelens die de hoogste score hebben; de score is 'vlakker' geworden. Het blijkt dat de inhoud 'Met schuld kun je niet leven; je doet anderen tekort' bij Harry tijdens het tweede zelfonderzoek veel verschillende soorten gevoelens tegelijkertijd oproept, meer nog dan tijdens

het eerste zelfonderzoek, maar de score is ook minder hevig, meer gemiddeld geworden.

**Waardegebied 9**

Bij waardegebied 6 ging het om een waardegebied dat door de deelnemer zelf geformuleerd werd. Bij waardegebied 9 gaat het om uitspraken die aan de deelnemer worden aangeboden als potentieel waardegebied.

Ontlokker: *Met welke uitspraak over de betekenis van schuld ben ik het het meeste eens?*

De aangeboden uitspraken zijn afkomstig uit het verdringingsmodel, het zelfbestraffingsmodel, het compromismodel en het communicatiemodel, modellen die in het vorige hoofdstuk beschreven staan.

**A. De inhoud**

Welke uitspraak wordt door Harry gekozen als waardegebied 9? Tijdens het eerste zelfonderzoek kiest hij voor de uitspraak ‘Schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn, zolang er nog mensen zijn die lijden’. Deze uitspraak stamt uit het communicatiemodel. Tijdens het tweede zelfonderzoek kiest Harry voor een andere uitspraak, namelijk ‘Schuld is een worsteling met onszelf en de wereld om ons heen tegelijkertijd’. Ook deze uitspraak is afkomstig uit het communicatiemodel.

**B. De affectscore**

*Afbeelding 4.18. Affectscore waardegebied 9*

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	12	10	9	10	19	0.47
ZO2	15	14	13	14	27	0.48

De affectscore van waardegebied 9 bij het eerste zelfonderzoek

Wat voor gevoelens worden er nu gescoord op waardegebied 9? Het waardegebied roept op de verschillende affectieve modaliteiten een vergelijkbare score op. De gemiddelde score is op alle affectcategorieën niet zo hoog (Z=12, A=10, P=9, N=10). In dat beeld overweegt geen gevoelssoort echt. Wat betreft de betrokkenheid is er sprake van een score van 19, de Kwaliteit van het ervaren is laag (0.47). Van de gevoelens worden krachtigheid (score 4) en tevredenheid (score 4) het hoogst gescoord. Het gevoel ‘intimiteit’ krijgt de laagste score (score 1). Deze verdeling geeft nog eens extra aan dat de inhoud ‘Schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn zolang er nog mensen zijn die lijden’ geen echt hevige



gevoelens oproept bij Harry. Wél zijn er verschillende soorten gevoelens in het geding; de gevoelens zijn voor Harry niet eenduidig (niet Z òf A, niet positief òf negatief, maar alles tegelijkertijd) als het om deze inhoud gaat.

De affectscore van waardegebied 9 bij het tweede zelfonderzoek

Op wat voor wijze is de gevoelsscore nu veranderd bij het tweede zelfonderzoek? Harry kiest bij dit tweede zelfonderzoek een andere uitspraak als inhoud van dit waardegebied, namelijk 'Schuld is een worsteling met onszelf en de wereld om ons heen tegelijkertijd'. Roept deze andere uitspraak nu andere gevoelens op bij Harry? De ontwikkeling die in het tweede zelfonderzoek blijkt op dit punt is onmiddellijk zichtbaar: waardegebied 9 kent een zeer opmerkelijke stijging van de betrokkenheidsscore. Hoe is de verdeling in de affectscore bij het tweede zelfonderzoek? In de affectscore op dit waardegebied wordt zichtbaar dat alle gevoelens, de Zelf-gevoelens, de Ander-gevoelens, de positieve en de negatieve gevoelens aanmerkelijk hoger scoren. (Z= drie punten hoger, score 15; A= vier punten hoger, score 14; P= vier punten hoger, score 13; N= vier punten hoger, score 14). In de verhouding van de gevoelssoorten blijkt er echter weinig veranderd. De scores op alle gevoelssoorten zijn bijna even hoog. Dit resulteert in een sterk toegenomen betrokkenheid (acht punten gestegen, score 27) bij het tweede zelfonderzoek, maar tegelijkertijd is de kwaliteit nauwelijks veranderd (score 0.48). Het gevoel met de hoogste score is 'zelfverzekerdheid' (score 5). Het laagst scoort 'innerlijke rust' (score 2). Wat opvallend is, is dat er zoveel gevoelens zijn met een gemiddelde score (score 3 of 4). Klaarblijkelijk roept de uitspraak 'schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' meer nog dan de uitspraak 'Schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn zolang er nog mensen zijn die lijden' bij Harry gemengde gevoelens op, maar zijn gevoelens zijn tevens heviger.

### Waardegebied 10

Waardegebied 10 wordt opgesteld naar aanleiding van de volgende vraag: *'Hoe krijgt voor mij God gestalte ten aanzien van schuldsituaties?'* Het antwoord dat de deelnemer geeft op deze vraag wordt als waardegebied 10 in het waarderingsstelsel opgenomen.

#### A. De inhoud

Als inhoud van waardegebied 10 geeft Harry: 'God is voor mij de motor die mij ertoe aanzet om iedereen gelijk te behandelen'. Deze inhoud neemt hij in het waarderingsstelsel op, zowel tijdens het eerste als het tweede zelfonderzoek.

## B. De affectscore

*Afbeelding 4.19. Affectscore waardegebied 10*

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	14	13	13	15	28	0.46
ZO2	14	16	15	14	29	0.51

De affectscore van waardegebied 10 bij het eerste zelfonderzoek

De scores op dit waardegebied zijn bij het eerste zelfonderzoek over alle gevoelssoorten gelijkmatig verdeeld. Er is geen gevoelssoort die een opvallend hoge of lage score heeft. Zowel de Zelf-gevoelens, als de Ander-gevoelens, zowel de negatieve als de positieve gevoelens krijgen een ongeveer gelijke score (Z=score 14, A=13, P=13, N=15). De betrokkenheidsscore op dit gebied is 28, de kwaliteit van het ervaren is 0.46, hetgeen wijst op een negatieve gevoelslading van het gebied. Het gevoel 'machteloosheid' krijgt de hoogste score (5). Alle andere gevoelens scoren gemiddeld (score 3 of 4). Kennelijk vertegenwoordigt de inhoud 'God is voor mij de motor die mij ertoe aanzet om iedereen gelijk te behandelen' iets dat bij Harry vooral gemengde gevoelens oproept, en is het iets dat voor hem tevens een wat negatieve lading bezit.

De affectscore van waardegebied 10 bij het tweede zelfonderzoek

Ook bij het tweede zelfonderzoek blijken de scores gelijkmatig verdeeld over alle modaliteiten (Z=14, A=16, P=15, N=14). Er is vergeleken met het eerste zelfonderzoek een lichte toename van de score op het A-motief (drie punten, van score 13 naar score 16). De betrokkenheidsscore ligt één punt hoger dan bij het eerste zelfonderzoek en bedraagt nu 29 punten. De ervaringskwaliteit is vergeleken met het eerste zelfonderzoek iets toegenomen (0.51), er zijn nu iets meer positieve gevoelens in het spel vergeleken met eerste zelfonderzoek en iets minder negatieve. Het gevoel 'machteloosheid' scoort onder alle gevoelens het hoogst (score 5). Verder kennen alle andere gevoelens een gemiddelde score (score 3 of 4). Kennelijk vertegenwoordigt de inhoud 'God is voor mij de motor die mij ertoe aanzet om iedereen gelijk te behandelen' voor Harry ook bij het tweede zelfonderzoek iets dat bij hem gemengde gevoelens oproept. De hoge score op alleen het gevoel 'machteloosheid' vormt net als bij het eerste zelfonderzoek, met betrekking tot deze gemengde gevoelens wellicht een extra indicatie voor de ambivalentie van dit waardegebied voor Harry.



### Waardegebied 12

Het vijfde waardegebied uit Harry's waarderingssysteem dat nu besproken gaat worden is waardegebied 12. Waardegebied 12 wordt geformuleerd naar aanleiding van de volgende vraag: *'Met welke uitspraak ben ik het het meeste eens?'* Bij deze vraag worden uitspraken aangeboden uit het verdringingsmodel, het zelfbestraffingsmodel, het compromismodel en het communicatiemodel.

#### A. De inhoud

Als inhoud kiest Harry bij beide zelfonderzoeken voor de uitspraak 'God is nabij en veraf tegelijkertijd'. Bij beide zelfonderzoeken neemt hij dus deze uitspraak als waardegebied in zijn waarderingssysteem op.

#### B. De affectscore

*Afbeelding 4.20. Affectscore waardegebied 12*

	Z	A	P	N	B	K
ZO1	11	14	12	12	24	0.50
ZO2	15	15	16	14	30	0.53

#### De affectscore bij waardegebied 12 bij het eerste zelfonderzoek

Bij het eerste zelfonderzoek valt op dat de scores op de gevoelssoorten min of meer gelijk verdeeld zijn, hoewel de score op het A-motief vergeleken bij de andere gevoelssoorten heel licht overweegt (Z=11, A=14, P= 12, N=12). De betrokkenheidsscore bedraagt 24 punten. De kwaliteit is noch positief, noch negatief te noemen (0.50), positieve en negatieve gevoelens houden elkaar in evenwicht. De hoog gescoorde gevoelens zijn 'angst' (score 4) en 'liefde' (score 4). De gevoelens met de laagste score zijn 'eigenwaarde' (score 2) en 'neerslachtigheid' (score 2). De uitspraak 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' betekent daarmee voor Harry iets dat allerlei gevoelens tegelijkertijd oproept, maar dat is klaarblijkelijk niet noodzakelijkerwijs negatief.

#### De affectscore bij waardegebied 12 bij het tweede zelfonderzoek

Ook uit het tweede zelfonderzoek blijken de ambivalente gevoelens van Harry bij de uitspraak 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' (Z=15, A=15, P=16, N=14). Toch is er iets veranderd. De betrokkenheidsscore duidt erop dat dit waardegebied bij het tweede zelfonderzoek duidelijk aan belang gewonnen heeft -deze score is met zes punten toegenomen tot 30 punten. Op alle gevoelssoorten is er sprake van een toename van de score, waarbij de

scores nog gelijkelijker verdeeld zijn vergeleken met het eerste zelfonderzoek. De kwaliteit van het ervaren op dit waardegebied is iets toegenomen (score 0.53). Deze licht toegenomen kwaliteit wordt vooral belichaamd door het gevoel 'veiligheid' dat op dit waardegebied bij het tweede zelfonderzoek de hoogste score krijgt (score 5). Verder krijgen alle gevoelens een gemiddelde score (score 3 of 4).

### Het retrospectieve validatiegebied

Bij het eerste zelfonderzoek is er nog geen validatiegebied opgesteld dat in het waarderingssysteem kan worden opgenomen. Pas in voorbereiding op het tweede groepsgesprek wordt er in het waarderingssysteem voor zelfonderzoek 2 een 'retrospectief' validatiegebied geformuleerd en opgenomen.

#### A. De inhoud

Hoe is Harry nu met de inhoud van dat gebied omgegaan? Het validatiegebied dat hij formuleerde had de vorm van een vraag. Deze vraag formuleerde hij nadat hij had geconstateerd dat het gevoel 'geluk' in de hiërarchie van gevoelens van het gehele waarderingssysteem de laagste score haalde. Naar aanleiding van die constatering vroeg hij zich af: "Wat betekent 'geluk' eigenlijk voor mij?" Hij kwam er in de validatiefase achter dat geluk betekende: met situaties leren leven. "Mensen waarmee je het eerste moeilijk hebt gehad, daar kun je later mee leren leven. Nu kan ik dat 'gelukkig'. Dat is geluk voor mij". Als retrospectief validatiegebied formuleert hij daarom, terugkijkend op dat proces: 'Ik kan met mijn situatie leven en ben daar gelukkig mee'.

#### B. De affectscore

*Afbeelding 4.21. Affectscore retrospectief validatiegebied*

Z	A	P	N	B	K
18	14	16	5	21	0.76

Wat voor gevoelens horen er nu bij dit retrospectieve validatiegebied? In de affectscore op dit gebied blijkt dat er sprake is van een behoorlijk hoge score op zowel de Zelf-gevoelens (score 18) in vergelijking met de Ander-gevoelens (score 14). Er is dus een licht overwicht van de Z-gevoelens. In de verhouding tussen positieve en negatieve gevoelens blijkt een groot overwicht van de positieve gevoelens (P=16 om N=5), hetgeen resulteert in een hoge kwaliteit (.0.76). De betrokkenheidsscore bedraagt 21 punten. Het hoogst score de gevoelens 'veiligheid' (score 5), 'eigenwaarde' (score 5) en trots (score 5). Het laagst score de gevoelens 'angst (score 1), 'onrust' (score



1) en 'machteloosheid' (score 1). Deze verdeling accentueert de ZA-structuur van dit waardegebied. De uitspraak 'Ik kan met mijn situatie leven en ben daar gelukkig mee' belichaamt voor Harry iets dat te maken heeft met gevoelens van zelfontplooiing, maar ook met gevoelens van verbondenheid met de ander of de wereld en het gaat hier daarom om een sterk positief waardegebied, het meest positieve waardegebied uit het gehele waarderingsstelsel.

### **B. De ordening van het waarderingsstelsel in Harry's veranderingsproces**

Hoe is de ordening van Harry's waarderingsstelsel nu veranderd tussen de beide zelfonderzoeken? Deze ordening wordt naar een aantal indices beschreven, namelijk de correlaties die bestaan in het waarderingsstelsel, de affecthiërarchie en de hiërarchie van waardegebieden. Deze drie aspecten geven goed weer hoe het staat met de flexibiliteit van het waarderingsstelsel, bovendien wordt het zo mogelijk om te bekijken hoe deze flexibiliteit tijdens de zelfonderzoeken eventueel is veranderd.

#### De correlatiescores

Bij het eerste zelfonderzoek is er sprake van één correlatiescore (een score met betrekking tot de samenhang in affectscore tussen twee waardegebieden) hoger dan .70. Dan gaat het om de correlatie tussen de waardegebieden 6 en 9. Tussen deze twee waardegebieden bestaat er een correlatie van .75. Tussen de andere waardegebieden bestaan er geen zichtbare correlaties.

Bij het Tweede zelfonderzoek is er ook sprake van slechts één correlatiescore hoger dan .70, maar die bestaat nu tussen twee andere waardegebieden, namelijk tussen de waardegebieden 2 en 12. Hier is sprake van een score van .85. Bij het eerste zelfonderzoek bestond er tussen deze twee waardegebieden een negatieve correlatiescore van -.24. Bij het tweede zelfonderzoek bestaat tussen de waardegebieden 6 en 9 geen correlatiescore, de waarde bedraagt hier .07.

#### *Hiërarchie van gevoelens*

Bij het eerste zelfonderzoek zijn er maar weinig gevoelens in de hiërarchie die zich duidelijk onderscheiden met een hoge of een lage score. Hoog scoren in de totale gevoelshiërarchie van Harry's waarderingsstelsel de gevoelens 'machteloosheid' (totaalscore 33) en 'liefde' (totaalscore 32). Duidelijk laag scoort het gevoel 'intimiteit'. De hoge score op het gevoel 'machteloosheid' en de lage score op het gevoel 'intimiteit' zijn symbolisch voor de ambivalentie in de gevoelsscore die in de hiërarchie van gevoelens te constateren is na het eerste zelfonderzoek.

Bij het tweede zelfonderzoek heeft de gevoelshiërarchie zich gewijzigd. Hoog scoren nu de gevoelens 'liefde' (totaalscore 40), veiligheid (totaalscore 39) en zelfverzekerdheid (totaalscore 37), duidelijk lager scoren de gevoelens 'angst' (totaalscore 30) en de gevoelens 'tevredenheid', 'onrust' en 'neerslachtigheid' (totaalscore 31). Deze scores laten zien dat er sprake is van een relatief verminderde rol van de negatieve gevoelens in het totaal van het waarderingsstelsel, maar tevens van een absolute toename van de scores. In de verdeling van gevoelens zijn de negatieve gevoelens een mindere rol gaan spelen, hoewel de scores op alle (dus ook de negatieve) gevoelens verhevigd zijn.

#### *De hiërarchie der waardegebieden*

Hieronder geef ik een beschrijving van de hiërarchie der waardegebieden. Welk waardegebied is voor Harry het belangrijkste, welk waardegebied is het minst belangrijk en welke waardegebieden bevinden zich daar zo'n beetje tussenin? Ook bij de weergave van deze hiërarchie wil ik vooral de verandering weergeven die tussen de beide zelfonderzoek heeft plaats gehad. Daarom worden hier de uitkomsten van beide onderzoeken zoveel mogelijk naast elkaar geplaatst.\*

Met het oog op het overzicht wordt deze hiërarchie eerst schematisch weergegeven.



Afbeelding 4.22. Hiërarchie der waardegebieden in het waarderingssysteem

	<div>zelfonderzoek 1</div> <div>Waardegebied 10 'God is voor mij de motor die mij ertoe aanzet om iedereen gelijk te behandelen' (B=28) * Waardegebied 2 'Bij schuld trek ik me terug op mezelf' (B=27) * Waardegebied 1 'We hebben beslissingen genomen zonder de kinderen daarin te betrekken' (B=26) * Waardegebied 6 'Met schuld kun je niet leven; je doet anderen onnodig tekort' * Waardegebied 12 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' (B=24) * Waardegebied 7 'Ik zou willen dat ik door schuld in gesprek kon komen met anderen' (B=22)</div>	<div>zelfonderzoek 2</div> <div>* Waardegebied 1 'We hebben beslissingen genomen zonder de kinderen daarin te betrekken' (B=30) * Waardegebied 12 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' B=30) * Waardegebied 2 'Bij schuld trek ik me terug op mezelf' (B=29) * Waardegebied 10 'God is voor mij de motor die mij ertoe aan zet iedereen gelijk te behandelen' (B=29) * Waardegebied 6 'Met schuld kun je niet leven je doet anderen onnodig tekort (B=28) * Waardegebied 9 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' (B=27) * Waardegebied 7 'Ik zou willen dat ik door schuld in gesprek kon komen met anderen'- (B=26)</div>
	<div>* Waardegebied 4 'Schuldgevoelens over beslissingen waarbij de kinderen niet betrokken zijn'(B=19) * Waardegebied 9 'Schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn, zolang er nog mensen zijn die lijden'(B=19) * Waardegebied 5 'Schuld is iets dat mij en andere mensen in relatie stelt'(B=11)</div>	<div>* Waardegebied 4 'Schuldgevoelens over beslissingen waarbij kinderen niet betrokken zijn'-(B=24) * Waardegebied 13 'Ik kan met mijn situatie leven en ben daar gelukkig mee' (B=21) * Waardegebied 5 'Schuld is iets dat mij en andere mensen in relaties stelt' (B=19)</div>

lage  
betrok-  
kenheid

\* Waardegebied 11  
'God is te zien als een rechter  
die het goede belooft en het  
kwade straft' (B=8)  
\* Waardegebied 3  
'Bij schuldsituaties ga ik,  
onmiddellijk daarna, allerlei  
andere dingen gaan doen'  
(B=2)  
\* Waardegebied 8  
'De mens is een zondig  
wezen' (B=0)

\* Waardegebied 3  
'Bij schuldsituaties ga ik, onmiddellijk  
daarna, allerlei andere dingen gaan  
doen' (B=5)  
\* Waardegebied 8  
'De mens is een zondig wezen'  
(B=0)  
\* Waardegebied 11  
'God is te zien als een rechter die het  
goede belooft en het kwade straft'  
(B=0)

Uit de poging om de hiërarchie van waardegebieden van Harry's waarderingsstelsel te achterhalen bleek dat dat alleen kon via de betrokkenheidsscore. Die betrokkenheidsscore was het enige punt waarop de waardegebieden affectief echt van elkaar te onderscheiden zijn. Wat betreft de scores op de Zelf- en de Ander gevoelens, en de verhouding tussen positieve en negatieve gevoelens zijn er nauwelijks onderscheidingen aan te brengen tussen waardegebieden onderling. Wat dat betreft zijn ze gelijkvormig. Deze constatering geldt voor de beide zelfonderzoeken die Harry heeft doorgemaakt, zowel het eerste als het tweede zelfonderzoek.

Vanuit die betrokkenheidshiërarchie valt op dat in de hiërarchie van waardegebieden een groep van waardegebieden belangrijk is, met daarin onder andere Harry's persoonlijke schuldervaring, het zelfgeformuleerde godsbeeld en het aangeboden godsbeeld. Er is sprake van een middengroep met een aangeboden uitspraak over de betekenis van schuld uit het communicatiemodel en het waardegebied 5 'Schuld is iets dat mij en andere mensen in relatie stelt'. Er is sprake van een groep waardegebieden met een zeer lage betrokkenheid en daartoe behoren waardegebieden met uitspraken waarmee Harry het niet eens is en het waardegebied 'Bij schuld ga ik onmiddellijk daarna allerlei andere dingen doen'. Deze laatste waardegebieden vormen een groep die voor Harry's gevoel, zoals hij zelf aangeeft, niet zeer belangrijk zijn.

Bij het bekijken van de hiërarchie van waardegebieden uit het tweede zelfonderzoek valt op dat de waardegebieden 1 en 12 relatief licht in belang gestegen zijn, zij nemen nu de eerste plaats in. In absolute termen zijn zij respectievelijk vier en zes punten gestegen op de betrokkenheidsscore. De samenstelling van de groepen met een hoge, gemiddelde en lage betrokkenheid is ongewijzigd. Alleen het waardegebied 9 maakt een opmerkelijke stijging door, behoorde bij het eerste zelfonderzoek nog tot de groep waardegebieden met een gemiddelde score, nu tot de groep met een hoge betrokkenheidsscore. Ook in absolute termen is de waardestijging van



dit waardegebied opmerkelijk, de betrokkenheidsscore van dit waardegebied is met zo'n acht punten gestegen. Het retrospectieve validatiegebied heeft bij het tweede zelfonderzoek een plaats gekregen tussen de waardegebieden met een gemiddelde score. De relatief lage plaats in de hiërarchie voor de waardegebieden 3, 4, 5, 8 en 11 is onveranderd gebleven bij het tweede zelfonderzoek.

## **ONDERDEEL II**

### **De procesanalyse**

Hoe is het veranderingsproces nu te beoordelen dat bij Harry heeft plaatsgehad in de periode tussen de beide zelfonderzoeken. Is zijn waarderingssysteem flexibeler geworden of juist verstard? In de procesbeschrijving is er al een lichte aanwijzing gekomen van de verandering die Harry in zijn denken heeft doorgemaakt. De plaats van waardegebied 9 in die hiërarchie van waardegebieden is sterk veranderd. Deze verandering is de belangrijkste die te constateren is na de beide zelfonderzoeken, en daarom komt hierop dus het focus te liggen. Hoe is deze verandering nu te beoordelen? Een beoordeling wordt pas goed mogelijk wanneer ik de verandering van dat waardegebied en de ordening van het waarderingssysteem beoordeel vanuit het flexibiliteitscriterium. Deze analyse geschiedt in drie delen: eerst geef ik resumerend nog eens een overzicht van de belangrijkste waardegebieden uit het waarderingssysteem (A), vervolgens ga ik nog eens kort in op de ordening van het waarderingssysteem (B) en tenslotte wil ik de twee aspecten uit het waarderingssysteem beoordelen vanuit het flexibiliteitscriterium: is het waarderingssysteem flexibeler geworden of juist verstard? (C)

#### **A. De waardegebieden**

Wat is er nu zo cruciaal aan de veranderingen die zich hebben afgespeeld met betrekking tot de waardegebieden 1,2,6,9,10, en 12? Bij alle waardegebieden uit Harry's waarderingssysteem is bij het eerste zelfonderzoek een gelijke verdeling van de scores waar te nemen over alle affectsoorten. Deze ambivalente verdeling van gevoelens blijkt bij ieder waardegebied in Harry's waarderingssysteem te bestaan. Opvallend is ook dat er, behalve het retrospectieve validatiegebied, geen waardegebieden zijn die een duidelijk positieve of negatieve ervaringskwaliteit bezitten. Dit feit lijkt bijna te bestaan, onafhankelijk van de inhoud van het waardegebied. Alle waardegebieden worden door Harry duidelijk vergaand ambivalent

beoordeeld. Bij waardegebied 9 is ook sprake van zo'n gemengde gevoelsverdeling. In het tweede zelfonderzoek is de score bij dit waardegebied op alle affectcategorieën gestegen. Harry's ambivalentie heeft zich op dit gebied als het ware bij het tweede zelfonderzoek verhevigd. Zij staat ook in verband met de keuze voor een andere inhoud van dit waardegebied. Bij het eerste zelfonderzoek fungeert de uitspraak 'Schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn zolang er nog mensen zijn die lijden'. Bij het tweede zelfonderzoek geldt als inhoud: 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'. Waardegebied 9 is het enige waardegebied waarvan de inhoud na het tweede zelfonderzoek veranderd is. Ook deze inhoudelijke verandering vestigt de aandacht op waardegebied 9. Kennelijk is dit waardegebied van groeiend belang geworden in de validatiefase, hoewel de strekking van dat belang verder niet zichtbaar is te maken op affectcategorieën afzonderlijk.

Een ander gebied dat een licht werpt op het verloop van de validatiefase is het retrospectieve validatiegebied. Het retrospectieve validatiegebied is het enige waardegebied met een duidelijk geprofileerde ervaringskwaliteit. Met betrekking tot die kwaliteit kan gezegd worden dat ze bij dit waardegebied opvallend positief is. De inhoud van dit waardegebied is ontstaan naar aanleiding van de constatering van het ontbreken van geluksgevoelens bij het eerste zelfonderzoek. De inhoud van het validatiegebied lijkt te zijn gericht op het geven van een positieve betekenis aan die situatie. Harry formuleert dan: "Mensen waarmee je het eerst moeilijk hebt gehad, daar kun je later mee leren leven. Nu kan ik dat 'gelukkig'. Dat is geluk voor mij." Als retrospectief validatiegebied formuleert hij daarom, terugkijkend op dat proces: 'Ik kan met mijn situatie leven en ben daar gelukkig mee'. De inhoud van dit gebied en de wijze waarop de inhoud tot stand is gekomen, geven aan dat voor Harry geluk iets is dat verworven moet worden. Duidelijk blijkt dat daarbij enige strijd komt kijken, en dat er moeilijkheden moeten worden overwonnen. Harry heeft het eerst moeilijk gehad, maar uit die situatie kan toch geluk ontstaan. Het is dit proces van vechten en verwerven dat volgens Harry's eigen woorden zijn validatieproces heeft uitgemaakt. Voor zijn gevoel heeft dat validatieproces uiteindelijk wél een opbrengst gehad: 'Ik kan met mijn situatie leven en ben daar gelukkig mee'. Het is deze door hem uitgesproken opbrengst die uiteindelijk de positieve gevoelens oproept bij dit waardegebied, of misschien nog beter gezegd, deze opbrengst zorgt voor het afnemen van negatieve gevoelens.



## B. De ordening van het waarderingssysteem

Is de ordening van Harry's waarderingssysteem tijdens de validatiefase verstard of versoepeld? Met betrekking tot de procesanalyse is het belangrijk om op te merken dat het opstellen van een hiërarchie van waardegebieden alleen mogelijk is gebleken via de betrokkenheidsscore. Via andere criteria werd er geen onderscheid zichtbaar tussen de waardegebieden. De affectscores op de waardegebieden zijn steeds gemengd. Allerlei gevoelens worden tegelijkertijd gescoord: Z- en A-affecten tegelijkertijd, P- en N-affecten tegelijkertijd. Er is sprake van een verregaande ambivalente waardering op bijna alle gebieden zodat ze niet met elkaar in verband gebracht kunnen worden. Er is daardoor bij Harry een onoverzichtelijke ordening in het waarderingssysteem; alle waardegebieden lijken met die ambivalentie in de affectscore te veel op elkaar. Vandaar ook dat er steeds maar tussen twee waardegebieden duidelijke correlatiescores bestaan. Bij het eerste zelfonderzoek is dat een duidelijke correlatiescore tussen de waardegebieden 6 en 9, bij het tweede zelfonderzoek is dat een correlatiescore tussen de waardegebieden 2 en 12.

Bij het tweede zelfonderzoek is deze toestand voor Harry blijven bestaan en in zekere zin nog verhevigd. Bij veel waardegebieden worden bijna alle gevoelens met drie of vier punten gescoord, er zijn nog minder gevoelens die een hoge (vijf punten) of een lage score (0 punten) krijgen. Daardoor gaan de waardegebieden nog meer op elkaar lijken. Een verandering in de ordening van het waarderingssysteem is vooral te constateren in de hiërarchie der waardegebieden die uit de betrokkenheidsscores kan worden opgesteld. Deze verandering is niet spectaculair, behalve bij één waardegebied: waardegebied 9. De belangrijkste opbrengst van de validatiefase moet dan ook gezocht worden in de verandering van plaats van waardegebied 9. Tevens wordt duidelijk dat in de hiërarchie van waardegebieden de waardegebied 1, 2 en 12 onveranderlijk belangrijke rollen spelen. De rol van waardegebied 1 en waardegebied 12 wordt zelfs na het tweede zelfonderzoek nog belangrijker, terwijl de correlatiescore tussen waardegebied 2 en 12 bij het tweede zelfonderzoek groot is. Dit geeft wel aan dat er tussen de beide zelfonderzoeken iets veranderd is, maar de precieze betekenis hiervan is vooralsnog onduidelijk.

Parallel aan de stijging van de waarde van waardegebied 9, de verandering in de hiërarchie van waardegebieden en de toenemende ambivalentie in gevoelens, is er met betrekking tot de rol van de gevoelens in de ordening van het waarderingssysteem sprake van een afnemend belang van de negatieve gevoelens 'angst', 'onrust' en 'neerslachtigheid' in het totaal van het waarderingssysteem. In de verdeling van gevoelens zijn de negatieve gevoelens minder een rol gaan spelen. Dat wil dus zeggen dat, hoewel er sprake is van een toenemende ambivalentie van gevoelens bij

Harry, dit niet resulteert in een teruglopende kwaliteit van het ervaren; het is voor Harry geen negatief ervaringsgegeven. Ook de sterke afname van gevoelens van machteloosheid in zijn waarderingssysteem duidt hierop.

### **C. Analyse van de flexibiliteit van het waarderingssysteem**

De vraag die nu beantwoord moet worden, met betrekking tot de verandering die Harry heeft doorgemaakt, is deze: Welk licht werpen de veranderingen bij Harry's waardegebieden over de religieuze betekenis van schuld en de veranderingen in de ordening van zijn waarderingssysteem op elkaar? Is er sprake van een verstarring of versoepeling van zijn waarderingssysteem? Bij het beantwoorden van deze vraag vormt de analyse van de ordeningsprincipes in zijn waarderingssysteem het uitgangspunt. In deze analyse is duidelijk geworden dat het systeem niet goed openstond voor veranderingen. Het waarderingssysteem van Harry was star geordend. Door de ondoorzichtige ordening die zijn waarderingssysteem kenmerkt, wordt het onmogelijk om waardegebieden op elkaar te betrekken. Dit maakt dat er bij hem geen doelgerichte validatie van de waardegebieden kan plaatsvinden. Dat is dan ook niet gebeurd. Het prospectieve validatiegebied geeft weliswaar inhoudelijk een zicht op de intenties waarmee Harry de validatiefase is ingegaan, maar hij slaagt er voor het grootste gedeelte maar moeilijk in om deze intentie ook in de gevoelsscores op allerlei waardegebieden tot uitdrukking te brengen. De inhoud van het validatiegebied lijkt te zijn gericht op het geven van een positieve betekenis aan schuldsituaties. Harry formuleert dan: "Mensen waarmee je het eerst moeilijk hebt gehad, daar kun je later mee leren leven. Nu kan ik dat 'gelukkig'. Dat is geluk voor mij." Als retrospectief validatiegebied formuleert hij daarom, terugkijkend op dat proces: 'Ik kan met mijn situatie leven en ben daar gelukkig mee'. Op het prospectieve validatiegebied blijkt de positiviteit van dat proces duidelijk uit de gevoelsscore, maar deze positiviteit heeft geen weerslag op de verdere inhoud en inrichting van het waarderingssysteem. Het retrospectieve validatiegebied staat in het tweede zelfonderzoek los van de rest van het waarderingssysteem. Dit lijkt de vorm van een dissociatie aan te nemen, van een onoverbrugbare kloof tussen het retrospectieve validatiegebied en het waarderingssysteem als geheel. Het feit echter dat de negatieve gevoelens toch een minder belangrijke rol zijn gaan spelen, en dat Harry zich vooral minder machteloos is gaan voelen laat toch zien dat deze dissociatie niet volstrekt is, en dat er toch sprake is van een groeiende, zij het ambivalente positiviteit.

Na het tweede zelfonderzoek is duidelijk dat de ontwikkeling die nog te constateren is tussen beide zelfonderzoeken zich niet zozeer heeft voltrokken in de inhoud van de waardegebieden, maar vooral in de affectscore daarop en



daarmee in de ordening van het waarderingssysteem. Met het oog daarop is duidelijk geworden dat de ambivalente waardering op bijna alle waardegebieden is blijven bestaan zowel op de Z en A-affecten, als in de positieve en negatieve gevoelens. Vooral dit laatste is markant: dat bijna alle waardegebieden voor Harry zowel een positieve als een negatieve gevoelslading bezitten. De flexibiliteit van het waarderingssysteem maakt duidelijk dat Harry de betekenis van schuld wel afgetast heeft in allerlei dimensies. Dat gaat bij hem gepaard met nogal wat onzekerheid of ambivalentie. Positieve en negatieve gevoelens wisselen elkaar voortdurend beurtelings af, bevorderende en blokkerende aspecten ten aanzien van menselijke relaties worden tegelijkertijd gevoeld en het feit dat dit steeds tegelijkertijd gebeurt, en bij ieder waardegebied, komt tot uiting in een inflexibel waarderingssysteem. Betekenisverlening, het aanbrengen van verbanden tussen de waardegebieden, kan dan, wanneer allerlei gevoelens voor ieder gebied tegelijkertijd gelden, alleen nog gebeuren via de betrokkenheidsscore. Het proces van betekenisverlening loopt dan ook via de betrokkenheidsscore: dat is het aspect dat verandert tussen beide zelfonderzoeken. Het waardegebied dat het meeste stijgt in de hiërarchie van het systeem bij het tweede zelfonderzoek is waardegebied 9. Dit gaat gepaard met een inhoudelijke herneming van het waardegebied. Bij het eerste zelfonderzoek was de inhoud van dat gebied: 'Schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn, zolang er nog mensen zijn die lijden'. Bij het tweede zelfonderzoek is de volgende uitspraak daarvoor in de plaats gekomen: 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'. De inhoudelijke herneming van het waardegebied 9 en de stijging van dit waardegebied in de hiërarchie van Harry's waarderingssysteem maakt duidelijk dat dit waardegebied voor Harry veel meer realiteitswaarde heeft gekregen. Dat verschijnsel is belangrijk, vooral in verband met het feit *dat bepaalde dimensies van die worsteling ook steeds zeer zichtbaar in de ordening van het waarderingssysteem worden opgenomen*. Dit verschijnsel is niet alleen kenmerkend voor wat er met Harry gebeurd is, maar het vormt tevens de belangrijkste (gezamenlijke) ontwikkeling in de zelfonderzoeken van deze gespreksgroep als geheel, dat wil zeggen, deze groeiende ambivalentie is bij bijna iedere deelnemer zichtbaar.

Naast Lianne is het ook bij Harry zichtbaar dat naast een verandering in de onderlinge positie van waardegebieden, er tegelijkertijd een tendens zichtbaar wordt die het gehele waarderingssysteem doortrekt.

Zo heeft de procesbeschrijving en procesanalyse van beide gespreksgroepen opmerkelijke informatie opgeleverd over de wijze waarop het communicatief zelfonderzoek is verlopen. De beide groepen A en B

blijken sterke verschillen te vertonen in de impact van het zelfonderzoek op de structuur van de waarderingssystemen. Het criterium van de flexibiliteit van het waarderingssysteem werpt een belangrijk licht op de processen die beide groepen hebben doorgemaakt.

Bij gespreksgroep A is er sprake van waarderingssystemen dat aanvankelijk al flexibel waren georganiseerd en die open stonden voor verandering. Die verandering heeft dan ook plaatsgevonden, er zijn nieuwe ervaringen opgenomen; misschien niet zozeer in de inhoud van de waardegebieden, maar de vernieuwing is zeker wel zichtbaar in de affectscores op de waardegebieden en in de ordening van de waarderingssystemen.

Bij groep B is er sprake van een ordening die bij aanvang reeds star was en ondoorzichtig. Bij het tweede onderzoek is die ondoorzichtigheid minder geworden. Dat kan gezien worden als opbrengst van het communicatief zelfonderzoek. Er zijn echter niet duidelijk nieuwe ervaringen opgedaan en verwerkt tijdens de groepsgesprekken. Voor deze groep geldt dat vooral 'de worsteling met schuld' in inhoud en ordening van het waarderingssysteem een belangrijke rol heeft gespeeld. Het is deze worsteling die tijdens de groepsgesprekken tot uiting is gekomen, die duidelijker is geworden. Maar er is voor de leden van deze groep geen antwoord gegeven op deze worsteling.



## HOOFDSTUK 5. EVALUATIE

De probleemstelling die in de inleiding van deze studie is gegeven, stelt dat de traditionele christelijke taal los is komen staan van concrete levenservaringen van mensen. Deze christelijke taal is door de eeuwen heen de verwoording geweest van de gevoelde diepte van het concrete leven. Het christendom heeft deze diepte op een voor die tijden prominente wijze onder woorden gebracht, niet in laatste instantie met betrekking tot het schuldthema. Maar op dat vlak is het christelijke geloof in onze tijd in de problemen geraakt. Het christelijk taalspel sluit niet meer aan bij de ervaringswereld van moderne mensen, en, erger nog, loopt het gevaar hen op te zadelen met vervreemdende schuldgevoelens.

Bij deze problematiek wordt in dit poimenisch onderzoek aangesloten. Ik wil met het oog daarop een antwoord geven op de volgende vraag: hoe kan de poimeniek een bijdrage leveren aan de religieuze communicatie over schuld? In dit laatste hoofdstuk wil ik dit poimenisch onderzoek aan de hand van deze vraag gaan evalueren. Is er nu inderdaad sprake geweest van een bijdrage aan religieuze communicatie over schuld wanneer ik kijk naar de kennis die in dit onderzoek is verworven? De eerste paragraaf van deze evaluatie is bedoeld om deze vraag nauwkeurig aan de orde te stellen en in onderdelen uiteen te leggen. In de tweede en derde paragraaf probeer ik een antwoord op deze vraag te formuleren. Dan staat het empirisch materiaal uit het vorige hoofdstuk centraal.

In het vorige hoofdstuk zijn de veranderingen in de waarderingssystemen van Lianne en Harry empirisch beschreven. De veranderingen in hun waarderingssystemen zijn exemplarisch voor wat er in de beide groepen gebeurd is. De veranderingen die Lianne en Harry doormaken gelden in grote lijnen ook de groepen als geheel. In dit vijfde hoofdstuk kom ik terug op deze beide groepen als geheel.

Het doel van dit hoofdstuk is na te gaan wat vanuit de tendensen die beide groepen kenmerken, kan worden gezegd over de poimenische methode en de achterliggende theoretische inzichten. In de tweede paragraaf evalueer ik zo de methode. In de derde paragraaf kijk ik terug naar de hermeneutische inzichten die het ontwerp van die methode bepaald hebben.

## **1. De vraagstelling van dit hoofdstuk**

De bovenstaande vraagstelling kan nog verduidelijkt worden, voordat wordt overgegaan tot een beantwoording. Er kunnen namelijk verschillende elementen worden uitgelicht. Daarom wil ik de concrete bijdrage van dit poimenisch onderzoek op twee manieren aan de orde stellen; a. vanuit de methode die is ontwikkeld, b. vanuit de hermeneutische inzichten die de aanleiding zijn geweest voor het opstellen van die methode. Beide punten leveren verschillende vraagstellingen op.

### **De poimenische methode als bijdrage aan religieuze communicatie over schuld**

Het op gang brengen van religieuze communicatie over schuld waar deze gestagneerd is geraakt, is een belangrijk doel in dit poimenische onderzoek. Daarom is een poimenische methode ontwikkeld vanuit de vraag: 'Welke bijdrage kan geleverd worden aan de religieuze communicatie over het thema schuld'? Ter beantwoording van deze vraag heb ik een communicatief zelfonderzoek opgesteld over de religieuze betekenis van schuld. Het algemeen doel daarvan was het bevorderen of destagneren van de religieuze communicatie over schuld. In het vorige hoofdstuk is het veranderingsproces dat aan de hand van deze methode plaatsvond bij twee concrete gespreks-groepen empirisch beschreven en in kaart gebracht. Bovendien is bekeken of er in dit veranderingsproces ook daadwerkelijk sprake was van een bevordering of destagnatie van religieuze communicatie. De vraag die hiermee beantwoord kan worden is: *Welk licht werpen de procesbeschrijving en procesanalyse op de poimenische methode, met het oog op de geformuleerde doelstelling?* De beantwoording van deze vraag zal een (doel)gerichte evaluatie van de methode mogelijk maken.

### **De bijdrage van hermeneutische concepten**

Naast een praktisch belang (het verkrijgen van een poimenische methode over schuld) heeft dit onderzoek ook een theoretische belang (het verwerven van hermeneutische inzichten). In de wijze waarop ik het communicatief zelfonderzoek over de religieuze betekenis over schuld vorm heb gegeven, klinken bepaalde veronderstellingen door. Die veronderstellingen zijn gestoeld op inzichten die ik uit theoretische perspectieven heb gewonnen -uit de psychoanalyse, uit de theologie en uit de poimeniek. In het poimenisch hoofdstuk is uiteindelijk de vraag gesteld: hoe dient volgens het poimenisch perspectief een geblokkeerde religieuze communicatie over schuld vlot



getrokken te worden? In dat poimenisch hoofdstuk is als antwoord op deze vraag een visie ontwikkeld op het begrip omkeer. Deze visie heeft de poimenische methode bepaald, die daarna ontworpen is. De vraag die zich nu opdringt is: *Welk licht werpen de procesbeschrijving en procesanalyse op het hermeneutische concept 'omkeer'?*

Deze twee vragen zijn aan de orde in de twee verdere paragrafen van dit hoofdstuk. Welke bijdrage levert het uitgevoerde communicatief zelfonderzoek aan de religieuze communicatie over schuld? (paragraaf 2.). Welke informatie levert het empirisch materiaal op over het hermeneutische concept omkeer? (paragraaf 3.).

## **2. Evaluatie van het communicatief zelfonderzoek over de religieuze betekenis van schuld**

Twee gespreksgroepen zijn bezig geweest met de poimenische methode die ik ontworpen heb. Bij het maken van deze methode heb ik mij door een aantal veronderstellingen laten leiden. Heeft dat nu een goede methode opgeleverd? Het empirische materiaal zoals dat in het vorige hoofdstuk beschreven staat, maakt het voor mij mogelijk om te kijken of de methode succesvol is geweest.

Om welke oorspronkelijke veronderstellingen gaat het? Ter voorbereiding van het ontwerp en de uitvoering van het concrete communicatief zelfonderzoek over schuld heb ik drie keuzen gemaakt. Die keuzen staan beschreven in de paragrafen 1., 2. en 3. van Deel II van het derde hoofdstuk. Ik heb gekozen voor het communicatief zelfonderzoek als werkvorm, ik heb gekozen voor het groepspastoraat als 'setting' voor de gesprekken, en ik heb een typologie van uitspraken over de religieuze betekenis van schuld ontworpen, een typologie die als inhoud is aangeboden in het communicatief zelfonderzoek. Het zijn deze drie keuzen die nu geëvalueerd worden. Dat doe ik door ze te bezien in het licht van de doelstelling van de methode. Die doelstelling behelsde het bevorderen of destagneren van de religieuze communicatie over schuld. De vraag is nu: zijn de drie keuzen geëigend geweest voor het bereiken van die doelstelling?

Deze paragraaf bestaat daarom uit drie onderdelen: uit een evaluatie van de keuze voor het communicatief zelfonderzoek als werkvorm (2.1.), uit een evaluatie van de keuze voor de setting van het groepspastoraat (2.2.) en uit een evaluatie van de ontworpen typologie over de religieuze betekenis van schuld (2.3.).

## **2.1. Evaluatie van de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek**

Bij de constructie van de poimenische methode heb ik gekozen voor de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek. Ik heb dat gedaan vanuit de gedachte dat met deze werkvorm de doelstelling van de methode optimaal haalbaar was, met andere woorden dat ze een bijdrage betekende in het doorbreken van blokkades die kunnen bestaan in de religieuze communicatie over schuld. Nu de groepsgesprekken zijn uitgevoerd, doet zich de vraag voor of deze gedachte terecht was. Heeft de keuze voor de werkvorm nu inderdaad bijgedragen tot het slechten van blokkades bij de deelnemers aan het groepsgesprek over schuld? Met deze vraag wil ik me in deze eerste subparagraaf bezig houden.

In de Zelfconfrontatiemethode die de methodische basis vormt van het communicatief zelfonderzoek zijn meetpunten aanwezig waarmee het zelfonderzoek geëvalueerd kan worden. Op twee van die punten wil ik in dit verband ingaan. Dan gaat het allereerst om de validatiegebieden die door de deelnemers geformuleerd zijn. Zij geven een inzicht in de opbrengst die de groepsgesprekken voor de deelnemers naar eigen perceptie gehad hebben. De vraag is dan: Hoe zijn deze validatiegebieden geformuleerd en zijn zij ook haalbaar gebleken? Vervolgens zijn er de gevoelsscores op de waardegebieden. Deze gevoelsscores geven onder andere de betrokkenheid van de deelnemers aan bij het communicatief zelfonderzoek en hun welgevoelen. De validatiegebieden en de betrokkenheids- en kwaliteitsscores zijn de meetpunten die het effect van het communicatief zelfonderzoek op de meest directe wijze tonen. Zij zijn in de procesbeschrijving en -analyse al naar voren gekomen, maar worden nu op een rijtje gezet. Tenslotte wil ik deze twee gegevens met elkaar verbinden. In deze subparagraaf ga ik dus in op drie dingen. Ik evalueer de validatiegebieden (2.1.1.). Vervolgens worden de betrokkenheids- en kwaliteitsscores van de waardegebieden van het waarderingssysteem als totaliteit nader geanalyseerd (2.1.2.). Ten derde wordt er naar aanleiding van de twee indicaties een conclusie getrokken over de keuze voor het communicatief zelfonderzoek als werkvorm voor de groepsgesprekken (2.1.3.).

### **2.1.1. De validatiegebieden**

In de zelfconfrontatiemethode, de ZKM, die ten grondslag ligt aan het communicatief zelfonderzoek wordt gewerkt met validatiegebieden. Deze validatiegebieden geven houvast bij de evaluatie van het uitgevoerde zelfonderzoek. Zij zijn te onderscheiden in prospectieve en retrospectieve validatiegebieden. Prospectieve validatiegebieden worden in het eerste zelfonderzoek opgenomen en verwoorden de richting waarin de persoon zich in de valida-



tiefase wil ontwikkelen. Retrospectieve validatiegebieden worden in het tweede zelfonderzoek opgenomen en bevatten een evaluatieve terugblik op de validatiefase vanuit het prospectieve validatiegebied (wat is daarvan terechtgekomen?).

In het communicatief zelfonderzoek dat in deze studie is ontwikkeld is er wel sprake van een prospectief validatievoornemen, maar dit wordt niet in het waarderingsysteem opgenomen. Ze wordt na afloop van het eerste zelfonderzoek geformuleerd. Met het oog op de validatiefase werd aan de deelnemers de vraag gesteld: *Waar wilt u met het oog op het tweede zelfonderzoek op letten of aan gaan werken?* Wel is er sprake van een retrospectief validatiegebied dat ter voorbereiding op het afsluitend groepsgesprek als waardegebied in het waarderingsysteem wordt opgenomen. De vraag die daaraan ten grondslag ligt is deze: *Hoe beoordeelt u uw activiteiten in de achterliggende periode met het oog op de vraag of op de opdracht die u uzelf na het eerste groepsgesprek gegeven heeft?*

Prospectieve validatiegebieden zijn op te vatten als een verwoording van de persoonlijke doelstelling van mensen met het oog op hun inzet bij het groepsgesprek.

Bij groep A wordt zichtbaar dat mensen komen tot een vraag, opdracht of concentratiepunt in hun formulering van het prospectieve validatiegebied. De resultaten daarvan zien er als volgt uit.

- \* Drie keer heeft dat prospectieve validatiegebied het karakter gekregen van een vraag die mensen aan zichzelf hebben gesteld. Die vraag moest in de validatiefase van het communicatief zelfonderzoek, door het voeren van de groepsgesprekken, beantwoord worden. Vier keer heeft het validatiegebied het karakter gekregen van een te vervullen opdracht.

- \* Vijf validatiegebieden gaan over het slechten van blokkades die de persoon bij zichzelf waarneemt. Twee keer worden daarin de eigen blokkades in relaties bedoeld (de natuur, een ander). De andere drie keer gaat het om problemen die toch vooral de eigen identiteit raken.

- \* Angst is een gevoel dat in de validatiegebieden (drie maal) genoemd wordt als een gevoel dat overwonnen moet worden. Eén maal gaat het om het opbrengen van eerlijkheid ten aanzien van anderen. Twee van de waardegebieden, die vragend van aard zijn, gaan in op het aanwezig stellen van een verlossend gevoel en op het bereikbaar zijn van een ander/ anderen.

Bij het retrospectief validatiegebied zien de resultaten er dan als volgt uit.

- \* Voor vijf personen gaat het retrospectieve validatiegebied in de richting van een beoordeling van de persoon in relatie met zichzelf en/of met anderen. Drie retrospectieve validatiegebieden geven aan dat men daarin duidelijk gegroeid is (voorbeeld: "Meer open naar anderen toe. Daarin ben ik duidelijk gegroeid."). Eén persoon geeft aan dat er een bewustwordingsproces met betrekking tot de relatie met een ander heeft plaatsgevonden ("Ik zie

nu in dat ik een ander niet heb toegelaten.”). Twee validatiegebieden geven aan dat er een opdracht is die ze aan zichzelf gegeven hebben en een bereidheid om daaraan te werken (voorbeeld: “Ik ben mij steeds bewust van de opdracht en voer hem ook bewust uit.”).

Voor groep A geven de validatiegebieden duidelijk aan dat de personen voor hun eigen gevoel een vooruitgang geboekt hebben tijdens de groepsgesprekken.

Bij groep B wordt zichtbaar dat de personen van deze groep moeite hebben met het formuleren van een persoonlijke doelstelling in de vorm van een prospectief validatiegebied. Voor deze groep is vooral het retrospectieve validatiegebied op te vatten als een opbrengst van het groepsgesprek.

\* Dit retrospectieve validatiegebied is bij zes deelnemers stellend geformuleerd. Vier maal krijgt dat validatiegebied het karakter van een vraag. Van de zes stellende validatiegebieden beschrijven er vier het positiever worden van de gevoelens en van het denken over schuld. Eén maal wordt het gevoel ‘geluk’ genoemd als ervaringsgegeven. Bij de vragende validatiegebieden is er twee maal sprake van een zoeken naar een positie in een spanningsveld, namelijk de spanningsvelden Ik-andere, assertiviteit-egoïsme. Als specifieke gevoelens die bevraagd worden zijn genoemd ‘innerlijke rust’, en één maal gaat het over de betrokkenheid. Eén keer wordt gevraagd naar het verband tussen godsbeeld en schuldervaring.

Bij groep A was er tijdens de groepsgesprekken een duidelijke vooruitgang zichtbaar. Bij groep B is het lang niet duidelijk of er van een echte vooruitgang gesproken kan worden. De deelnemers aan groep B komen pas laat in de groepsgesprekken op een opdracht, vraag of concentratiepunt waarop ze zich willen richten. De moeilijkheden met het formuleren van het prospectieve validatiegebied geven al aan dat het zelfonderzoek niet onproblematisch verloopt. Daarom komt uit de evaluatie van het validatiegebied een ambivalente waardering voort van het zelfonderzoek. Men kan spreken van een opbrengst in die zin dat problemen en vragen die de mensen zelf hebben duidelijker omlijnd zijn. De problemen blijven echter vooralsnog onopgelost en de vragen onbeantwoord. De moeilijkheden met het validatiegebied laten zien dat er voor deze groep zich zeker ook moeilijkheden voordoen in het verloop van het groepsgesprek.

### **2.1.2. Betrokkenheids- en kwaliteitsscores**

Naast de validatiegebieden wil ik in verband met de opbrengst van de groepsgesprekken ook kijken naar de betrokkenheid van de deelnemers bij de onderwerpen die ter sprake kwamen en hun welgevoelen daarbij. Zijn de deelnemers door de groepsgesprekken meer betrokken geraakt bij (aspecten



van) het thema schuld en zijn de gevoelens bij dat thema pijnlijker of juist minder pijnlijk geworden?

Om de ontwikkelingen op betrokkenheidsscore en kwaliteitsscore duidelijk te maken, wordt tabel 5.1. als uitgangspunt genomen voor het hier uit te voeren onderdeel van de evaluatie. Zoals gezegd zijn deze scores voor een groot deel al aan de orde geweest in het vorige hoofdstuk. Hier worden ze echter nog eens voor het overzicht op een rijtje gezet. In de onderstaande tabel zijn de beide scores opgenomen, voor beide onderzoeken, bij beide groepen. Deze tabel gaat uit van gemiddelden. Ze geeft een goed inzicht in wat er in de groepen gebeurd is, dat wil zeggen, de gemiddelden zijn representatief voor alle deelnemers, uitgezonderd één deelnemer voor iedere groep die afwijkt van het groepspatroon.

Tabel 5.1. Betrokkenheidsscores en kwaliteitsscores voor eerste en tweede zelfonderzoek bij de twee gespreksgroepen.

Groep A					Groep B				
	ZO 1		ZO 2			ZO 1		ZO 2	
	B	K	B	K		B	K	B	K
1	14	.25	16	.55	1	19	.36	18	.41
2	17	.22	14	.44	2	18	.49	16	.46
3	17	.29	14	.36	3	15	.30	8	.35
4	15	.29	15	.67	4	14	.29	16	.41
5	16	.65	16	.70	5	15	.51	14	.56
6	14	.18	14	.45	6	17	.44	18	.59
7	17	.76	17	.73	7	14	.47	18	.64
8	10	.28	11	.77	8	10	.17	6	.25
9	15	.42	16	.59	9	14	.37	20	.57
10	17	.87	18	.90	10	15	.61	15	.57
11	13	.05	15	.89	11	7	.20	4	.12
12	17	.86	17	.81	12	15	.72	17	.72

Aan tabel 5.1 is een aantal inzichten te ontlelen. Allereerst laat ze zien dat er op het gebied van de betrokkenheidsscore een reorganisatie van waardegebieden bij de deelnemers heeft plaatsgevonden. Deze reorganisatie is in het vorige hoofdstuk beschreven en geanalyseerd. Ze is te benoemen als een

effect van het communicatief zelfonderzoek over schuld. Uit bovenstaande tabel is nu af te leiden dat op de gebieden met de hoogste betrokkenheidsscores zich bij beide groepen ook een duidelijk zichtbare toename in kwaliteit heeft voorgedaan. Tevens maakt de tabel duidelijk dat de sterkte van de toename bij beide groepen uiteen loopt, dat wil zeggen, bij groep A is ze aanzienlijker in vergelijking met groep B. Wat betekent dat nu?

Als conclusie is het gerechtvaardigd te zeggen dat het communicatief zelfonderzoek een toename van de kwaliteit van het ervaren op de belangrijkste gebieden teweeg heeft gebracht. Over de precieze oorzaak van deze toename kan meer gezegd worden wanneer ze in verband gebracht wordt met de eerste indicatie voor het verloop van het communicatief zelfonderzoek, de validatiegebieden uit de vorige subparagraaf. Samen geven deze indicaties de mogelijkheid het communicatief zelfonderzoek te evalueren.

### **2.1.3. Evaluatie van de keuze voor de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek**

Wat is nu de specifieke opbrengst geweest van het communicatief zelfonderzoek? Is er sprake geweest van een proces van 'verwerking' en van 'omkeer' in deze gespreksgroep?

Voor het constateren van een proces van verwerking zijn vooral de eerste drie waardegebieden van het waarderingsstelsel van belang. Het eerste waardegebied, over de persoonlijke schuldervaring, het tweede waardegebied over zelfbestrafing ('Bij schuld trek ik met terug op mezelf') en het derde waardegebied over verdringing ('Bij schuldsituaties wil ik, onmiddellijk daarna, allerlei andere dingen gaan doen'). Bij de beide gespreksgroepen was steeds één persoon aanwezig voor wie een verwerkingsproces echt noodzakelijk was, voordat er met hen over religieuze betekenissen kon worden gesproken. Bij de persoon uit groep A is er duidelijk in de groeps gesprekken een aanzet gegeven tot zo'n verwerkingsproces, dat blijkt uit de scores op deze drie waardegebieden en zij geeft dit ook aan in haar retrospectieve validatiegebied. Bij de persoon uit groep B is er geen verwerkingsproces, hetgeen blijkt uit de affectscores op de eerste drie waardegebieden en zij zegt dat ook zelf in haar retrospectieve validatiegebied.

Bij de rest van de deelnemers van de beide groepen was er geen sprake van een écht traumatische of acute schuldervaring. De betrokkenheidsscores van de eerste drie waardegebieden bij groep A geven aan dat deze waardegebieden bij het tweede zelfonderzoek minder belangrijk zijn geworden. Tegelijk geven de kwaliteitsscores van deze waardegebieden aan dat zij voor deze groep minder pijnlijk zijn geworden. Dit is er een indicatie voor dat er bij de meeste deelnemers in gespreksgroep A een bepaald verwerkingsproces heeft plaatsgevonden. Hetzelfde kan in mindere mate gezegd worden voor ge-



spregsgroep B. Daar worden de eerste drie waardegebieden bij het tweede zelfonderzoek ook relatief wat minder belangrijk en wat minder pijnlijk. Bij gespreksgroep B valt ook nog de sterk afgenomen betrokkenheid op bij het waardegebied over verdringing ('Bij schuld ga ik, onmiddellijk daarna, allerlei andere dingen doen'). Ook van de meeste deelnemers van gespreksgroep B kan gezegd worden dat er bij hen een bepaald verwerkingsproces heeft plaatsgevonden.

Maar het teweeg brengen van een proces van verwerking vormt niet het uiteindelijke doel van de poimenische methode die is opgesteld. De methode is opgesteld met het oog op het tot stand brengen van een proces van omkeer, een proces dat wél een zeker verwerkingsproces veronderstelt. Dit proces van omkeer komt nu aan de orde aan de hand van de concrete doelstelling van de poimenische methode.

Het communicatief zelfonderzoek is ontworpen met het oog op een bepaalde doelstelling. De concrete doelstelling luidt als volgt: de evaluatie van inhouden over de religieuze betekenis van schuld van de persoon zelf en inhouden die afkomstig zijn uit de christelijke traditie, in het licht van de communicatie met anderen en in het licht van de verwezenlijking van idealen.

Wat betreft deze doelstelling kan uit het empirisch materiaal worden geconstateerd dat de waardegebieden uit de waarderingssystemen van beide groepen wél aan een evaluatie zijn onderworpen, maar dat dat niet zozeer heeft geresulteerd in een inhoudelijke verandering van de waardegebieden, maar vooral in een verandering in de gevoelsscores op de waardegebieden. Deze gevoelsscores zijn voor de deelnemers aan de beide gespreksgroepen dus vooral een concentratiepunt geweest: er is vooral sprake van een affectieve herijking.

De termen 'communicatie met anderen' en 'verwezenlijking van idealen' die in de concrete doelstelling staan vermeld, geven de gewenste richting aan voor de evaluatie van de waardegebieden over de religieuze betekenis van schuld. Zijn de waardegebieden over de religieuze betekenis aan schuld die door de deelnemer zelf zijn geformuleerd en die zijn aangeboden, ook in deze richting geëvalueerd?

In verband hiermee is het belangrijk om de uitkomsten van de validatiegebieden en de betrokkenheidsscores en kwaliteitsscores te betrekken op deze doelstelling. Wat voor licht werpen de betrokkenheids- en kwaliteitscores en de validatiegebieden op het communicatief zelfonderzoek, wanneer het om deze doelstelling gaat? Is die doelstelling ook gehaald? Aan de hand van de validatiegebieden kan worden beoordeeld of de vragen en opdrachten die de deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek zichzelf gesteld hebben, in de richting gaan van deze doelstelling, en vervolgens of ze met het oog op deze vragen en opdrachten ook verder gekomen zijn. Aan de hand

van de betrokkenheids- en kwaliteitsscores kan ik kijken of dit voor de meeste deelnemers belangrijk of verhelderend is geweest.

Uit het prospectieve validatiegebied van groep A blijkt dat de vraag naar menselijke relationaliteit en het verlangen naar het verwezenlijken van idealen, precies in verband met de schuldthematiek, van meet af aan een rol heeft gespeeld. Het retrospectief validatiegebied laat zien dat deze vraagstelling nog meer toegespitst is, en dat de deelnemers voor het grootste gedeelte bij zichzelf vastgesteld hebben dat ze verder gekomen zijn. Uit de bewoordingen van het retrospectieve validatiegebied wordt duidelijk dat het relationele expliciet is gethematiseerd. Er wordt ook een verlangen verwoord om nieuwe dingen te ontdekken en verder te komen. Voor geen van de deelnemers is er sprake van een op een of andere wijze negatieve inhoud van het validatiegebied. Wanneer deze evaluatie wordt betrokken op de toename in de kwaliteit van het ervaren bij de belangrijkste waardegebieden uit het waarderingssysteem, dan kan gesteld worden dat de reorganisatie van het waarderingssysteem een gunstig effect heeft gehad. Daarom kan men voor deze groep spreken van een 'geslaagd zelfonderzoek'.

Bij groep B is er geen prospectief validatiegebied geformuleerd. Men had daar moeilijkheden mee. Dit gegeven geeft aan dat het proces van 'ontdekken' voor deze groep niet zo'n voorspoedig verloop heeft gehad als voor groep A. In het retrospectieve validatiegebied wordt echter wel veel van de menselijke relationaliteit gethematiseerd. Vanuit het retrospectieve validatiegebied kan gesteld worden dat het zelfonderzoek in ieder geval een verhelderend effect heeft gehad. Minder duidelijk is of de deelnemers van deze groep gegroeid zijn, of ze in hun vraag of opdracht vooruit gekomen zijn. Dat is maar moeilijk waar te nemen. Feitelijk geeft deze moeilijkheid aan dat de vraag naar het groeiproces in deze groep een vraag is waarop men geen antwoord heeft kunnen vinden. Wel is het verlangen naar 'groei' op verschillende gebieden onder woorden gebracht. Dat is de winst van deze groep. Daarom kan gesteld worden dat de doelstelling hier slechts gedeeltelijk gehaald is. In dit licht kunnen ook de betrokkenheids- en kwaliteitsscores worden beoordeeld: bij groep B is er niet zozeer sprake van een vooral positief worden van de kwaliteit van het ervaren, maar kan er beter gesproken worden over een minder negatief worden hiervan. Dit verwijst ook naar een zelfonderzoek dat minder succesvol is verlopen in vergelijking met groep A.

Wanneer ik deze resultaten voor beide groepen nu resumeer, dan wordt duidelijk dat voor minstens een gedeelte van de doelstelling van het communicatief zelfonderzoek bij beide groepen een verschillend succes is geboekt. Het uiteenlopen van de zelfonderzoeken van de beide groepen vormt er een indicatie voor dat het zelfonderzoek onder bepaalde omstandigheden een gunstiger effect sorteert dan onder andere omstandigheden. Hiermee is een eerste inzicht gegeven in het vraagstuk of het communicatief zelfonderzoek een gunstig effect kan sorteren. Het gaat hier om een principe-uitspraak. In



principe, is het communicatief zelfonderzoek in staat om enerzijds de vraag naar de waarde van de menselijke relationaliteit en anderzijds het verlangen om hierin te groeien bloot te leggen. Daarmee is deze werkvorm in zich geschikt voor het verwezenlijken van de geformuleerde doelstelling. Indien er zich afwijkingen en variaties voordoen in de uitkomst van de groeps gesprekken, dan is de oorzaak daarvan waarschijnlijk vooral gelegen in andere -variabele- aspecten die met de poimenische methode te maken hebben (zoals het groepssfeer, of de visie van de deelnemers op het thema), dan sec de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek.

## **2.2. Evaluatie van de groepssetting**

Nu wil ik de tweede keuze geen evalueren, de keuze voor het groepspastoraat. De keuze voor de setting van het groepspastoraat heb ik in het derde hoofdstuk verantwoord door te verwijzen naar het relationele karakter van de religieuze betekenisverlening aan schuld. Met dat relationele zijn de vaardigheden tonen en ontdekken verbonden, het zijn vaardigheden die het relationele in religieuze communicatie over schuld sterk op de voorgrond stellen. Deze vaardigheden kunnen op allerlei manieren worden ontwikkeld, maar met het oog op de evaluatie is de vraag van belang of het werken in een groep een duidelijke waarneembare bijdrage heeft geleverd aan de ontwikkeling hiervan. De keuze voor het groepspastoraat is met deze overweging gedeeltelijk gemaakt vanwege strategische redenen. Ze is functioneel: ze is gedaan met het oog op het behalen van de doelstelling, op een succesvol verloop van de groeps gesprekken. Op dit punt kan die keuze dan ook geëvalueerd worden. Heeft de setting van het groeps gesprek bijgedragen tot het behalen van de concrete doelstelling van de methode?

De eerste opmerking die ik op dit punt moet maken is dat er bij beide gespreksgroepen, zowel groep A als groep B, sprake is van een sterke groepstendens. Deze tendens is het duidelijkst tot uiting gekomen in de ordening van de waarderingssystemen van de deelnemers aan beide groepen.

Bij gespreksgroep A is als gemeenschappelijk kenmerk bij de deelnemers zichtbaar dat er op een gedifferentieerde manier betekenis wordt verleend aan de waardegebieden. Tevens hebben de deelnemers een bepaalde ordening van waardegebieden gemeenschappelijk. De verandering die op deze gebieden plaatsvindt laat nog een versterking van dit groepspatroon zien. De differentiatie in de ordening van het waarderingssysteem neemt nog verder toe. Bepaalde waardegebieden gaan bij het geheel van de groep in verband hiermee een andere plaats bekleden in de hiërarchie van waardegebieden. De ordening wordt daardoor consistent.

Bij groep B bestaat er bij de meeste leden van de groep een ondoorzichtige ordening van het waarderingssysteem. Deze ondoorzichtigheid kan gezien

worden als gemeenschappelijk kenmerk van de leden van deze groep. Ze gaat gepaard met een ambivalente affectieve waardering van alle waardegebieden uit het waarderingssysteem. Ook deze ambivalentie kan worden opgevat als gemeenschappelijk kenmerk in deze groep. In de loop van de groepsgesprekken wint vervolgens de ordening van de waarderingssystemen wat aan overzichtelijkheid en bestaat er een toename aan positieve gevoelens bij de leden van deze groep. Ook deze twee verschijnselen zijn gemeenschappelijk. Het feit dat deze dingen in de waarderingssystemen bij de leden van de beide groepen A en B zo opvallend gemeenschappelijk zijn geeft aanleiding voor het vermoeden dat het hier gaat om de opbrengst van een groepsdynamiek. Dit vermoeden wordt versterkt door het feit dat er sprake is van een groeiende groepscoherentie op deze punten.

De eerste opmerking die ik nu kan maken is dat er een sterke aanwijzing is dat de groepssetting van de gesprekken een duidelijk invloed heeft gehad op de betekenisverlening in beide groepen. De vraag is nu: is deze groepsdynamiek in het licht van de concrete doelstelling als positief te beoordelen?

Bij groep A wordt de groepsdynamiek voor een belangrijk deel bepaald door het feit dat één van de groepsleden gedurende de groepsgesprekken een belangrijk proces heeft doorgemaakt en daardoor min of meer centraal is komen te staan. Dit gebeuren heeft bij de deelnemers van deze groep geappelleerd aan de motieven 'meevoelen' en 'herkennen'. De deelnemers hebben zo gedurende het groepsgesprek elkaars worstelingen en ervaringen met schuld leren kennen. De ervaring dat ook andere mensen kampen met schuldgevoelens heeft dan gedurende de tijd een gevoel van onderlinge verbondenheid teweeg gebracht. Parallel hieraan is hun houding veranderd ten aanzien van uitspraken als: "Schuld is iets dat mensen in relatie stelt" en "In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit". De verandering in de waarderingssystemen van de deelnemers is in deze richting gestuurd door de groepssetting. Met betrekking tot groep A kan nu geconcludeerd worden dat de groepssetting een positieve bijdrage heeft geleverd aan de betekenisverlening aan schuld. Daarom moet voor deze groep worden vastgesteld dat de keuze voor de setting van het groepspastoraat een constructieve keuze was.

Bij groep B wordt de groepsdynamiek voor een belangrijk deel bepaald door het feit dat men moeite heeft met de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek en met de betekenisverlening aan het thema schuld via een affectscore. De ambivalente affectieve waardering van alle waardegebieden, de ondoorzichtige ordening van de waarderingssystemen en de moeilijkheden bij het formuleren van het prospectief validatiegebied zijn hiervoor een aanwijzing. Met deze tendens is er sprake van een gemeenschappelijk gegeven. Ze is zo algemeen zichtbaar dat te veronderstellen valt dat de deelnemers elkaar hierin zelfs beïnvloed hebben. Deze beïnvloeding neemt gedu-



rende de groepsgesprekken wat af. Er is echter geen sprake van een echte verandering in de ordening van de waarderingssystemen of in de inhoud van de waardegebieden. Het achterwege blijven van zo'n substantiële verandering is ook iets dat de groep als geheel kenmerkt. Wel wordt er in een aantal validatiegebieden gerept van een toenemend bewustzijn van de relationaliteit van schuld. Onduidelijk blijft echter of dit toenemend bewustzijn het resultaat is van groepsprocessen. De keuze van waardegebieden van andere deelnemers van de groep geeft hiervoor geen enkele aanwijzing. Dat vormt geen belangrijk onderdeel van het waarderingssysteem, en bovendien zijn er op dat punt geen belangrijke veranderingen te constateren. Vanuit al deze overwegingen kan minstens gezegd worden dat de groepssetting geen duidelijk te onderscheiden bijdrage geleverd heeft aan de betekenisverlening aan schuld. Vermoedelijk heeft ze deze betekenisverlening zelfs op momenten bemoeilijkt. Daarom moet voor deze groep worden vastgesteld dat vanuit de empirische resultaten niet valt vast te stellen dat de keuze voor een groepssetting gerechtvaardigd was.

Na de evaluatie van deze beide gespreksgroepen valt op hoezeer de beide groepen A en B uiteenlopen. Daardoor ontstaat er een uiteenlopend antwoord op de vraag of de keuze voor de groepssetting om schuldervaringen aan de orde te stellen wel een juiste was. Bij groep A valt die vraag bevestigend te beantwoorden, bij groep B is dat niet het geval. Het uiteenlopen van de zelfonderzoeken van de beide groepen vormt er een indicatie voor dat het zelfonderzoek onder bepaalde omstandigheden een gunstiger effect sorteert dan onder andere omstandigheden. Met een groepssetting valt een positieve verandering dus niet zonder meer af te dwingen. De vraag die zich nu voordoet is: onder welke omstandigheden kan het communicatief zelfonderzoek wél optimaal worden uitgevoerd? De evaluatie van de groepsprocessen bij beide groepen werpt een bepaald licht op het antwoord op deze vraag. Kennelijk is succes afhankelijk van de groep waarmee men werkt.

Na afloop van de groepsgesprekken heb ik met de gespreksbegeleiders apart een evaluatieve nabespreking gehad waarbij ook dit punt ter sprake is gekomen. Twee omstandigheden waarop de beide groepen verschillen haal ik nu naar voren omdat ze in deze evaluatie als voornaamste oorzaak voor het uiteenlopende verloop van beide groepsgesprekken naar voren komen, en wel in onderling verband met elkaar.

1. De groepsgrootte: de gespreksgroep A bestond uit zes personen, de gespreksgroep B bestond uit tien personen. De groepsgrootte van de gespreksgroep A is achteraf als gunstiger te ervaren omdat er meer ruimte en tijd is voor ieder individueel lid in het groepsgesprek. Deze tijd en ruimte zijn vereist door de persoonlijke lading van het gespreksthema, en de complexiteit van de techniek van het communicatief zelfonderzoek.

2. De bekendheid van de groepsleden met elkaar. Het zelfonderzoek in plaats A werd uitgevoerd door personen die elkaar voorheen troffen in het kader

van een andere groep. Ook deze bekendheid met elkaar droeg ertoe bij dat er meer ruimte ontstond voor de persoonlijke inbreng die voor de lading van het thema bevorderlijk is. In de beschrijving en analyse van de groepsgesprekken in het vorige hoofdstuk is duidelijk geworden wat een cruciale rol die persoonlijke lading in het proces van deze groep gespeeld heeft. De leden van groep B kenden elkaar nog niet, zij ontmoetten elkaar voor het eerst in deze groep omdat ze in het thema 'schuld' geïnteresseerd waren.

### **2.3. Evaluatie van de typologie van uitspraken over de religieuze betekenis van schuld**

Nu wil ik de derde keuze verantwoorden die ik vooraf gemaakt heb om het communicatief zelfonderzoek vorm te geven. Naast de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek en naast de groepssetting heb ik ook een inhoud gekozen om aan te bieden -de typologie van uitspraken over de religieuze betekenis van schuld. Is dit een goede keuze geweest? De typologie is opgesteld ten dienste van het groepsgesprek. Heeft ze dat gesprek ook daadwerkelijk bevorderd? De doelstelling van de poimenische methode over schuld luidt als volgt: de evaluatie van inhouden over de religieuze betekenis van schuld van de persoon zelf en inhouden die afkomstig zijn uit de christelijke traditie, in het licht van de communicatie met anderen en in het licht van de verwezenlijking van idealen. De vraag is nu: Heeft het aanbieden van de typologie een bijdrage geleverd aan het behalen van deze doelstelling?

De eerste waarneming die gedaan kan worden betreffende de keuze van uitspraken uit de typologie is dat de deelnemers in overgrote meerderheid kiezen vóór uitspraken die afkomstig zijn uit het communicatiemodel. Deze keuze is bij beide gespreksgroepen bijna algemeen. De voorkeur gaat bij aanvang van de groepsgesprekken vooral uit naar de uitspraak 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' (totaal 13 personen), en ook in mindere mate naar de uitspraak 'schuld verwijst naar het feit dat de mens niet gelukkig kan zijn, zolang er nog mensen zijn die lijden' (totaal 3 personen), als het gaat om een visie op de betekenis van schuld voor de mens. Van de godsbeelden worden voornamelijk deze uitgekozen: 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' (totaal 10 personen) en 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' (totaal 7 personen). De keuze voor uitspraken waarmee men het niet eens is richt zich vooral op uitspraken uit het verdringings- en zelfbestraffingsmodel en uit het compromismodel. Men blijkt het dan vooral niet eens te zijn met uitspraken als 'Schuld is iets dat zich afspeelt buiten de gelovige gemeenschap' (totaal 7 personen), 'De mens is een zondig wezen' (totaal 5 personen), 'Door boete



te doen kunnen mensen hun schuld lenigen' (totaal 5 personen) en 'God heeft ons verlost uit onze zondigheid' (totaal 8 personen), 'God is te zien als een rechter die het goede beloont en het kwade straft' (totaal 8 personen). De deelnemers aan beide groepen kiezen dus bij het eerste zelfonderzoek voor uitspraken uit het communicatiemodel. Uitspraken die afkomstig zijn van een model dat in het derde hoofdstuk is omschreven als het meest geïntegreerde en het meest gedifferentieerde denkmodel. Ze kiezen vooral niet voor de uitspraken uit minder gedifferentieerde modellen.

Wanneer bij aanvang van de groepsgesprekken mensen reeds kiezen voor het meest gedifferentieerde model, wat is er dan in eerst instantie nog te zeggen over de waarde van de typologie? Wat dan het eerste opvalt is dit: De waardegebieden die in de waarderingssystemen het meest centraal komen te staan of het meest veranderen, zijn voor een gedeelte afkomstig uit de typologie. Bij gespreksgroep A is dat het waardegebied 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'. Bij gespreksgroep B is dat de uitspraak 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'. De belangrijke verandering die deze waardegebieden in de hiërarchie van waardegebieden doormaken is er een signaal voor dat het aanbieden van de typologie minstens werkzaam is geweest. Nu ga ik bij beide groepen afzonderlijk bekijken hoe dat is gebeurd.

Bij gespreksgroep A maakt het waardegebied 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar' (bij vier personen) en het waardegebied 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' (bij drie personen) onderdeel uit van een groep van waardegebieden. Het gaat hier om een groep van waardegebieden die iets zeggen over aspecten van de religieuze betekenis van schuld. Daaronder bevinden zich ook waardegebieden die niet zijn aangeboden maar die door de deelnemers zelf geformuleerd zijn. Tijdens het tweede zelfonderzoek blijkt de samenhang in deze groep nog sterk te zijn toegenomen, en blijkt dat de betrokkenheid bij deze waardegebieden sterk is gestegen. Bij dit tweede zelfonderzoek kiezen ook nog meer deelnemers voor de uitspraak 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit' (bij dit tweede zelfonderzoek zijn dat 5 personen). Het belang van dit waardegebied is sterk toegenomen tegen de achtergrond van twee andere waardegebieden: het waardegebied over een schuldervaring van een andere deelnemer uit de gespreksgroep, gekozen om in het eigen waarderingssysteem op te nemen en het waardegebied 'Schuld is iets dat mensen in relatie stelt'. Het is vooral ook de correlatie met deze twee waardegebieden die het belang aangeven van de aangeboden uitspraak 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'. Die twee waardegebieden spelen in de groepsgesprekken namelijk een cruciale rol. Daarmee is de aangeboden uitspraak uit het communicatiemodel duidelijk betrokken bij het veranderingsproces dat zich heeft afgespeeld tijdens de validatiefase. Hoewel dus bij aanvang reeds alle deelnemers kozen voor uitspraken uit het meest geïntegreerde en gedifferentieer-



de denkmodel, het communicatiemodel zijn er sterke aanwijzingen die aangeven dat het opnemen van de uitspraken uit de typologie in het waarderingsstelsel een constructieve rol heeft gespeeld in het gesprek met de christelijke traditie. Het is dit gesprek dat in de doelstelling van het communicatief zelfonderzoek over schuld verwoord werd.

Ook bij groep B heeft zich een belangrijk veranderingsproces voltrokken met betrekking tot de waardering van één van de uitspraken uit de typologie. Dat is de uitspraak: 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'. In de analyse van het proces dat deze groep doormaakt is vooral met het oog op de ordening van de waarderingsstelsels van de deelnemers duidelijk geworden dat er sprake is van een 'aftasten' van de betekenis van schuld. Dat aftasten gebeurt in allerlei dimensies. Dit proces gaat gepaard met nogal wat onzekerheid. Positieve en negatieve gevoelens wisselen elkaar steeds af en menselijke relaties worden steeds tegelijkertijd als blokkerend en als stimulerend ervaren. Het feit dat dit steeds tegelijkertijd gebeurt en dat het bij ieder waardegebied tot uiting komt, maakt de ordening van het waarderingsstelsel star en ondoorzichtig. Betekenisverlening, relatering van de waardegebieden onderling aan elkaar, kan dan, wanneer allerlei gevoelens voor ieder gebied tegelijkertijd gelden, alleen nog gebeuren via de betrokkenheidsscore. Dát is vooral een aspect dat verandert door de validatiefase. Het waardegebied dat, afgezien van het validatiegebied, veruit bovenaan komt te staan bij het tweede zelfonderzoek is 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'. Dit waardegebied is voor deze groep betekenisvol omdat het thema 'worsteling' ook zo zichtbaar een rol speelt in de ordening van het waarderingsstelsel. Wanneer zich iets voor de deelnemers van groep B aan het eind van de groepsgesprekken heeft uitgekristalliseerd dan is dat het bestaan van deze worsteling. De betrokkenheidsscore geeft aan dat in dat denkproces de aangeboden uitspraak een belangrijke rol heeft gespeeld. Zo heeft het aanbieden van de uitspraken uit de typologie ook in deze groep een bijdrage geleverd aan het communicatief zelfonderzoek. Het heeft een verhelderende rol gespeeld in het gesprek dat aan het einde van het zelfonderzoek op gang is gekomen. Dat gesprek is dan wellicht nog onvoltooid maar het draagt de mogelijkheden in zich dat de persoon een betere verhouding vindt met zichzelf, met anderen en met de christelijke traditie.

Samenvattend kan gesteld worden dat hoewel reeds bij aanvang van de groepsgesprekken gekozen werd voor uitspraken uit het meest geïntegreerde en het meest gedifferentieerde model van de typologie, het communicatiemodel, voor de beide gespreksgroepen A en B het aanbieden van deze uitspraken een bijdrage heeft geleverd aan de groepsgesprekken. Niet zozeer het kiezen van de uitspraak, maar wél het opnemen van de uitspraak in het waarderingsstelsel, alsmede het effect dat daarvan uitging naar de ordening



van het waarderingssysteem, is voor de deelnemers van beide groepen verhelderend geweest.

De vraag waarop deze paragraaf 2 een antwoord moet geven luidt: Welk licht werpt het empirische materiaal op de poimenische methode? Met het oog op de beantwoording hiervan ben ik ingegaan op drie aspecten van de methode: de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek, de setting van het groepspastoraat, en de inbreng van de theologische typologie als inhoud van de methode. Wat is nu de opbrengst van deze totale exercitie? Resume-rend kan ik daarover het volgende opmerken.

De werkvorm van het communicatief zelfonderzoek sorteert onder bepaalde omstandigheden een gunstiger effect dan onder andere omstandigheden. Duidelijk werd dat deze werkvorm in staat is om mensen enerzijds de vraag te laten stellen naar de waarde van de menselijke relationaliteit en anderzijds bij hen het verlangen te prikkelen om hierin te groeien. Daarmee toonde deze werkvorm zich in principe geschikt voor het verwezenlijken van de poimenische doelstelling, voor het bevorderen/op gang brengen van de religieuze communicatie over schuld.

De evaluatie van de groepssetting maakte zichtbaar dat de sfeer in beide groepen zeer uiteenliep. De poimenische methode is in bepaalde groepen beter toepasbaar dan in andere groepen. Dit is onder andere afhankelijk van de groepsgrootte en de groepssamenstelling. Duidelijk is ook tegelijkertijd geworden dat een goede gespreksgroep een zeer substantiële bijdrage kan leveren aan de religieuze betekenisverlening aan schuld.

Met betrekking tot de typologie van uitspraken ben ik erachter gekomen dat niet alleen de inhoud van de uitspraken, maar dat vooral de koppeling van de uitspraken met de activiteit van het opnemen van deze uitspraken in het waarderingssysteem religieuze communicatie op gang kan brengen en bevorderen.

Duidelijk is met dit alles geworden dat de vraag naar het succes van de methode een genuanceerd antwoord behoeft. De poimenische methode is in staat bij te dragen aan het op gang brengen of bevorderen van religieuze communicatie. Maar als er iets zichtbaar is geworden in deze evaluatie, dan is het de rol die de gehele context speelt bij het uitvoeren van de methode. Bij groep A is het succes duidelijk veel groter geweest dan bij groep B. Bij groep B is er op sommige punten wel sprake van een zeker succes, maar dit is van geheel andere orde dan het succes van groep A. Als er een licht is dat het procesonderzoek heeft geworpen op de waarde van de methode, dan is het vooral dit gefilterde licht.

### 3. Evaluatie van het hermeneutische concept 'omkeer'

In de vorige paragraaf heb ik de methode van het communicatief zelfonderzoek geëvalueerd. Ik heb geconstateerd dat bepaalde onderdelen van het communicatief zelfonderzoek bevorderend zijn geweest voor de religieuze communicatie over schuld en dat andere onderdelen niet zo bevorderend zijn geweest. Wat betekent dat nu voor de ideeënwereld die schuilging achter de inrichting van dat communicatief zelfonderzoek? Met deze vraag wil ik evaluatief ingaan op de inzichten die in de hermeneutische werkzaamheden zijn ontstaan. In het derde hoofdstuk is 'omkeer' een centraal begrip geweest. In de theoretische, hermeneutische fase van dit onderzoek is het begrip 'omkeer' naar voren gekomen als begrip dat verwijst naar de cruciale verandering die kan plaatsvinden in de religieuze betekenisverlening aan schuld. Elementen van dat begrip omkeer wil ik nu opnieuw aftasten aan de hand van het empirische materiaal dat het vorige hoofdstuk me heeft opgeleverd.

In het derde hoofdstuk zijn drie belangrijke aspecten van het begrip 'omkeer' aan de orde gekomen. Ik heb daar omkeer beschreven als 'een relationeel proces waarin sprake is van een omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld'. De drie aspecten die in deze beschrijving naar voren komen, legitimeerden de inrichting van het communicatief zelfonderzoek zoals dat in dit onderzoek heeft vorm gekregen.

- a. Religieuze betekenisverlening speelt zich af als communicatief '*proces*' (hoofdstuk 3, Deel II, paragraaf 1.).
- b. Religieuze betekenisverlening aan schuld is een *relationeel* gebeuren (hoofdstuk 3, Deel II, paragraaf 2.).
- c. De religieuze betekenis van schuld ligt niet vast. Ze is *dynamisch* (hoofdstuk 3, Deel II, paragraaf 3.).

In vergelijking met de vorige paragraaf kom ik nu vanuit een ander perspectief, het hermeneutische perspectief, terug op dezelfde keuzen die in de vorige paragraaf aan de orde gekomen zijn. In deze paragraaf wordt gekeken naar het licht dat het empirische materiaal werpt op het begrip 'omkeer' als hermeneutisch concept. Op de drie centrale aspecten van dat hermeneutische concept ga ik nu evaluatief terugkijken.

In het derde hoofdstuk is gesteld dat het voor de moderne tijd belangrijk is dat er een kader ontstaat waarin de religieuze betekenis van schuld ter sprake kan komen. Voorwaarde voor het tot stand komen van zo'n kader is dat er geappelleerd wordt aan zowel de menselijke ontvankelijkheid als aan de menselijke autonomie. Het empirische onderzoeksmateriaal laat zien dat het communicatief zelfonderzoek over schuld zo'n kader kan zijn. Bij groep A is er sprake van een proces van omkeer waarin de autonomie maar tevens de receptiviteit van de deelnemers versterkt werden. Bij groep B heeft zo'n proces niet plaatsgevonden.



De meerinformatie die het empirische onderzoeksmateriaal oplevert ten aanzien van het hermeneutische concept 'omkeer' is dat er op bepaalde elementen uit het proces 'omkeer' de nadruk komt te liggen, elementen die belangrijk zijn voor het stimuleren van autonomie en ontvankelijkheid van de deelnemers. Die elementen wil ik hier aan de orde stellen aan de hand van de drie aspecten van omkeer, namelijk het proceskarakter, het relationele karakter en het dynamische karakter.

Subparagraaf 3.1. gaat in op het specifieke proces dat zichtbaar wordt in het verloop van het communicatief zelfonderzoek (Hoe verloopt dat proces nu eigenlijk?). Deze subparagraaf gaat in op het proces van 'tonen' en 'ontdekken'. Twee elementen komen daarin naar voren. In subparagraaf 3.1.1. wordt naar aanleiding van het empirisch materiaal de waarde benadrukt van een open, onderzoekbaar aanbod van inhouden, beelden en symbolen in het pastoraat. Subparagraaf 3.1.2. geeft aan de hand van het empirisch materiaal aan hoe belangrijk de affecten zijn in het proces van 'ontdekken' dat de deelnemers doormaken.

Subparagraaf 3.2. gaat in op de relationaliteit die tot stand komt tijdens de groepsgesprekken (Wat is dat voor relationaliteit?). In deze subparagraaf wordt aan de hand van het empirische materiaal zichtbaar dat groepsgesprekken relationaliteit zowel kunnen bevorderen als verhinderen.

In subparagraaf 3.3. beschrijf ik de verschuiving van Gods- en mensbeelden die uit het empirisch materiaal zichtbaar wordt (Hoe is die verschuiving te benoemen?). Uit het empirisch materiaal blijkt dat het voor een zingeving aan schuldervaringen, voor een verzoening met schuld, belangrijk kan zijn om een blijvende spanning te accepteren tussen de psychologische betekenis van schuld voor de mens, en de religieuze betekenis die samenhangt met wat van God uit mogelijk is.

### **3.1. Evaluatie van het proces van het communicatief zelfonderzoek over schuld**

In deze subparagraaf wordt vanuit het empirisch materiaal gekeken naar het procesmatige karakter van de betekenisverlening aan schuld. Wat voor nieuwe inzichten zijn er te ontlenen aan het onderzoeksmateriaal over het proces van verandering dat plaatsvindt bij mensen die zoeken naar de religieuze betekenis van schuld? Deze subparagraaf gaat in op de specifieke gestalte die het proces van tonen en ontdekken heeft gekregen bij de deelnemers aan de groepsgesprekken. Elementen daaruit die voor de poimeniek van belang zijn komen hier naar voren. In subparagraaf 3.1.1. wordt aan de hand van het empirische onderzoeksmateriaal aangegeven hoe belangrijk het is om in het pastoraat te komen tot 'tonen', tot een open, onderzoekbaar aanbod van religieuze inhouden, beelden en symbolen. In subparagraaf 3.1.2. wordt met

het empirisch materiaal de belangrijke rol blootgelegd van het affectieve leven in het proces van 'ontdekken'. In deze twee subparagrafen ga ik ook steeds in op de specifieke betekenis van deze aspecten voor de poimeniek.

### **3.1.1. Het belang van een open, onderzoekbaar aanbod van inhouden, beelden en symbolen binnen het pastoraat**

Met de werkvorm van het communicatief zelfonderzoek valt de wijze waarop houding en opvattingen van mensen veranderen, gefaseerd waar te nemen. Door de inrichting van deze werkvorm als O.V.O.-cyclus wordt zichtbaar hoe mensen hun eigen aanvankelijke waarderingsleven in kaart brengen tijdens het eerste zelfonderzoek, hoe ze vervolgens dit waarderingsysteem uitproberen en evalueren aan de hand van opdrachten of vragen, en hoe ze tenslotte al of niet besluiten om onderdelen van het systeem aan de hand daarvan te hernemen.

Bij het eerste zelfonderzoek worden aan mensen waardegebieden aangeboden en er wordt aan mensen gevraagd om op bepaalde ontlokkers waardegebieden te formuleren. In hoofdstuk drie is vastgesteld dat voor het in gang zetten van een proces van 'omkeer' de communicatieve vaardigheden 'tonen' en 'ontdekken' noodzakelijk zijn. Het aanbieden van waardegebieden en ontlokkers kan beschouwd worden als de inbreng van de poimenische methode, deze waardegebieden en ontlokkers worden door de methode getoond. De bedoeling is dat de deelnemers deze inbreng gaan onderzoeken, dat ze op weg gaan in een proces van ontdekken. Dit proces van ontdekken wordt zichtbaar in het empirisch materiaal. Via een exploratie van dat empirisch materiaal en van het ontdekkingsproces dat daarin tot uitdrukking komt, kan de waarde van het tonen worden vastgesteld.

Het empirische onderzoeksmateriaal toont aan dat het belangrijk is dat er in het pastoraat een open, te onderzoeken aanbod van beelden en inhouden wordt gedaan. De openheid, de onderzoekbaarheid van aangeboden waardegebieden wordt in deze subparagraaf zichtbaar wanneer deze waardegebieden een spilfunctie gaan krijgen in het waarderingsysteem. De verandering in betekenisverlening aan schuld zoals die uit het empirisch materiaal valt op te maken, kan gezien worden als een opbrengst van religieuze communicatie. Het ontstaan van wat ik noem 'een spil' in het waarderingsysteem is daarbij van groot belang. Vanuit dat gegeven kan de waarde beoordeeld worden die aangeboden waardegebieden kunnen hebben voor een verandering in betekenisverlening. Deze 'spil' verwijst naar de mogelijkheid dat de betekenisverlening in een specifieke richting omslaat. Een spil wordt gevormd door één of meerdere waardegebieden die in affectief opzicht betrekking kunnen hebben op twee verschillende andere waardegebieden of groepen waardegebieden. Zo kan een waardegebied over een ideaal in affectief



opzicht bij het eerste zelfonderzoek (ZO1) sterk correleren met een negatieve ervaring (zoals een schuldervaring die met veel negatieve gevoelens gepaard gaat), terwijl het bij het tweede zelfonderzoek (ZO2) vooral betrekking heeft op een zinervaring (die met veel positieve gevoelens gepaard gaat). De betekenis van de affectscore uit het eerste zelfonderzoek kan zijn dat het ideaal in het gevoelsleven van de persoon heel ver weg is, iets onbereikbaars. Dan kan het ideaal ook gevoelens van teleurstelling oproepen of van onrust. Dit ontdekkingspunt kan er de aanleiding voor zijn dat men het waardegebied herformuleert of dat men anders met de eigen idealen omgaat. Hierin ligt dan de oorzaak voor het verschijnsel dat bij het tweede zelfonderzoek dit waardegebied affectief gelijkenis vertoont met een waardegebied over een positieve zinervaring. Wanneer zoiets gebeurt, is de betekenisverlening in zekere zin 'omgeslagen'. Het waardegebied over het ideaal pendelde van gelijkenis met de negatieve schuldervaring naar gelijkenis met de positieve zinervaring. De ordening van het waarderingssysteem als geheel is daarmee anders geworden. Hiermee kan een voorwaarde zijn geschapen voor een eventuele herneming van waardegebieden. In die herneming en in die verandering in de ordening van het waarderingssysteem als geheel vormt het waardegebied over het ideaal dan de spil of sleutel. Zo'n spil is een belangrijk kenmerk van flexibele waarderingssystemen.

... In het communicatief zelfonderzoek van Groep A is er sprake van een omslag tussen een zelfgeformuleerd waardegebied en een aangeboden waardegebied over relationaliteit waartussen een spil bestaat. Bij het eerste zelfonderzoek vertoonde het waardegebied waarin een ervaring van een ander over schuld verwoord was een sterke affectieve gelijkenis met het waardegebied over de eigen schuldervaring. Bij het tweede zelfonderzoek vertoonde het waardegebied over de schuldervaring van de ander een sterke correlatie met het aangeboden waardegebied 'Schuld is iets dat mensen in relatie stelt' en het waardegebied 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'. Daarmee is in principe de ordening van het waarderingssysteem als geheel veranderd. Het waardegebied over de schuldervaring van een ander heeft dus bij groep A een sleutelpositie bekleed in de betekenisverlening, het heeft een spilfunctie gehad.

... In het communicatief zelfonderzoek van groep B is er geen sprake geweest van een spil in het waarderingssysteem. De waarderingssystemen waren dermate ondoorzichtig geordend dat er geen aparte groepen waardegebieden of afzonderlijke waardegebieden te ontdekken waren. Dit maakt het moeilijk om de waardegebieden met elkaar in contact te brengen. Weliswaar is het aangeboden waardegebied 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' sterk in de hiërarchie der waardegebieden gestegen, maar dit proces is binnen het tijdsbestek van de groepsgesprekken niet uitgelopen op een inzichtelijke ordening van de waarderingssystemen. Met andere woorden dit waardegebied is niet in staat

geweest om de rol te spelen van 'sleutelwaardegebied'. Het hernemen van waardegebieden is bij deze groep vanuit de ordening der waarderingssystemen niet de verwachten. Men kan ten aanzien van een waarde op een gegeven moment vinden dat ze bestaat en dat ze een zeker belang inboezemt<sup>142</sup>. Daarvan is bijvoorbeeld sprake bij het aangeboden waardegebied 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd'. Er is een sterk toegenomen betrokkenheid die duidt op het belang dat men affectief is gaan toekennen aan dit waardegebied. Dat betekent echter nog niet dat men zich dit gebied heeft eigen gemaakt.

Precies het onderscheid tussen groep A en groep B geeft zicht op twee affectieve niveaus die kunnen bestaan in een houding ten opzichte van waarden. In het communicatief zelfonderzoek over schuld, zoals dat bij groep B is uitgevoerd, zijn de door mij aangeboden waardegebieden niet betrokken geweest bij zo'n spilfunctie. Het waardegebied 'schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' is bij groep B wel sterk van plaats veranderd in de hiërarchie van waardegebieden, maar de waarderingssystemen van deze groep waren dermate ambivalent dat het moeilijk was om te spreken van bepaalde groepen waardegebieden, laat staan van een contact tussen bepaalde groepen waardegebieden. Daarom kan er niet gesproken worden van een échte herijking, die de voorwaarde vormt voor een destagnatie van religieuze communicatie over schuld in deze groep. Bij groep A is het zo dat het aangeboden waardegebied een rol heeft gespeeld in de spilfunctie van een ander waardegebied.

De waardegebieden die in de poimenische methode zijn aangeboden, waren 'open' waardegebieden: zij werden als waardevolle informatie ter onderzoek aan de deelnemers aangeboden. De onderzoekbaarheid van de aangeboden waardegebieden werd mogelijk doordat ze werden aangeboden tegen de achtergrond van belangrijke spanningsvelden uit het menselijk bestaan. Die spanningsvelden bepaalden de ontlokkers en de aangeboden waardegebieden. In de poimenische methode over schuld stonden de spanningsvelden concrete feitelijkheid-ideale werkelijkheid, eigen ervaringswereld-belevingswereld van anderen centraal. Doordat de waardegebieden op deze wijze werden aangeboden werden de deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek ertoe aangezet om hun eigen positie in deze spanningsvelden te bepalen en aangeboden en eigen denkbeelden te evalueren.

142. In de taxonomie van affectieve doelstellingen van Krathwohl gaat het hier om niveau 3 ('valuing'). Op dit niveau is er sprake van een affectief gedragspatroon dat verwijst naar de erkenning van de persoon dat hij zich tot een bepaalde waarde (de waarde uit het waardegebied) aangetrokken en er zich mee verbonden voelt. E. de Corte, *Onderwijsdoelstellingen*, Leuven, 1973.



Zo hebben de aangeboden waardegebieden een belangrijke rol gespeeld in het proces van de groepsgesprekken. Wat is nu de betekenis hiervan voor de poimeniek? De verhouding tussen zelfgeformuleerde en aangeboden waardegebieden in het zelfonderzoek is van belang voor de heersende discussie over het pastoraat. Dan gaat het om de gedachtewereld achter het kerygmatisch pastoraat enerzijds dat het traditioneel christelijk symboolcomplex in de verkondiging centraal wil stellen en de gedachtewereld achter het maieutisch pastoraat anderzijds dat wil uitgaan van de menselijke ervaring. In dit onderzoek is duidelijk geworden dat vooral het contact tussen ervaring (zelfgeformuleerde waardegebieden) en christelijk symboolcomplex (aangeboden waardegebieden) van belang is voor de religieuze betekenisverlening aan schuld. In het kader daarvan werd een contact beoogd tussen de ervaringswereld van mensen en het christelijk symboolcomplex, om zo religieuze betekenisverlening aan schuld te bevorderen of vlot te trekken. Vanuit deze doelstelling speelt het aanbieden van waardegebieden over schuld uit de christelijke traditie een belangrijke rol. Hiervoor is het nodig dat zo'n waardegebied betrokken is bij de spil van een waarderingssysteem, dat wil zeggen dat ze affectief betrekking krijgt op een waardegebied waarin een levenservaring ligt verwoord en dat ze ingrijpt in de ordening van het waarderingssysteem<sup>143</sup>. Direct of indirect is een spil van belang voor de waardering van aangeboden waardegebieden. Wanneer aangeboden waardegebieden echt werkzaam zijn, zullen ze ook bij zo'n spil betrokken zijn. Dan spelen ze een rol in de heroriëntatie van de persoon. Een aangeboden waardegebied dat hierin slaagt is te benoemen als succesvol. De spil is dus te beschouwen als de 'sleutel tot verandering', tot een herneming of herijking van (geloofs-)opvattingen. Aan de relatie met zo'n spil ontleen aangeboden waardegebieden hun waarde.

### **3.1.2. De belangrijke rol van het affectieve leven in het proces van ontdekken**

Het empirisch materiaal geeft een goed zicht op het proces van ontdekken dat zich heeft voltrokken bij de deelnemers aan het groepsgesprek, in reactie op de waardegebieden en ontlokkers die in de poimenische methode werden aangeboden. De wijze waarop dit ontdekkingsproces concreet verloopt wordt duidelijk zichtbaar in de empirische beschrijving van Lianne en Harry zoals die exemplarisch in het vorige hoofdstuk is gepresenteerd. Bij de gespreksgroepen A en B wordt in dit verband een gemeenschappelijke ten-

143. In de taxonomie van affectieve doelstellingen (Krathwohl) vertegenwoordigt dit gedragspatroon niveau 4 (Organization). Op dit niveau brengt de persoon samenhang aan in de verschillende waarden die persoonlijke betekenis voor hem hebben gekregen.

dens zichtbaar. Zowel bij groep A als bij groep B is er in het verloop van het communicatief zelfonderzoek sprake van een verandering in affectscore. Bij groep A is deze verandering in affectscore duidelijker zichtbaar dan bij groep B. Een inhoudelijke herneming van waardegebieden is er bijna niet. Het is vooral dit verschijnsel, de verandering van affecten en de handhaving van de inhoud, dat het veranderingsproces van beide groepen kenmerkt en dat gemeenschappelijk is. Op dit verschijnsel wil ik nu ingaan; wat is de kern van dit specifieke veranderingspatroon? Waarom spelen deze veranderingen zich vooral af in de affectscore?

Om achter het eigene van deze affectieve verandering te komen moet ze echter eerst nog wat nauwkeuriger beschreven worden. Indien het vooral de affectscore is die aan verandering onderhevig is, wat verandert er dan specifiek daaraan? Toen ik de werkschriften van de deelnemers aan het groepsgeprek had geanalyseerd werd zichtbaar dat in de waarderingssystemen een bepaalde, voor de groepen kenmerkende, ordening bestond. Indices voor deze ordening waren vooral de affectscores in de waarderingssystemen. Aan de hand daarvan tekenden zich bepaalde groepen waardegebieden af, en zij verschilden van andere groepen waardegebieden. Door deze ordening van de waarderingssystemen werden bepaalde veranderingen mogelijk, terwijl andere veranderingen daarmee minder waarschijnlijk werden. Vanuit de waarderingssystemen werd na het eerste zelfonderzoek al bijna voorspelbaar op welke waardegebieden de veranderingen zich zouden gaan afspelen. De structuur van de waarderingssystemen leverde de voorwaarde voor de herplaatsing van specifieke waardegebieden.

Bij groep A werd het niet alleen mogelijk, maar ook logisch dat het waardegebied dat een schuldervaring van een andere deelnemer aan de gespreksgroep beschreef, bij het tweede zelfonderzoek tot een andere groep waardegebieden zou gaan behoren. Dit waardegebied nam in de ordening een (vanwege de ontlokker voor de hand liggende) sleutelpositie in.

Bij groep B bevond het waardegebied 9 (Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd') zich in eerste instantie bij de groep waardegebieden met de laagste betrokkenheidsscores. De ambivalente ordening van het waarderingssysteem gaf echter iets weer van wat in de inhoud van het waardegebied verwoord stond ('worsteling'). Hiermee was als het ware de voorwaarde geschapen voor een positie bij de groep waardegebieden die het belangrijkste waren, na de validatiefase, bij het tweede zelfonderzoek. Door de specifieke manier waarop de waarderingssystemen geordend waren, werd dit een voor de hand liggende verandering.

Dit is het specifieke veranderingspatroon dat zichtbaar is bij de deelnemers aan beide gespreksgroepen, wanneer het gaat om de inhoud van, en de affectscore op de waardegebieden. Het is dit veranderingspatroon dat in de empirische procesanalyse al exemplarisch naar voren is gekomen aan de hand van de procesbeschrijvingen van Lianne en Harry.



Dat uit het empirische materiaal blijkt dat het aftasten van de betekenis van waardegebieden gaat via affecten is niet uitzonderlijk. Dit hangt samen met de werkwijze van het communicatief zelfonderzoek. De deelnemers worden in dat zelfonderzoek aangezet om hun waardenoriëntaties te evalueren via affecten. Wat vooral betekenisvol is, is dat deze benadering werkt. Mensen kunnen inderdaad komen tot een (goede) evaluatie van hun waarden door aan hun gevoelens het initiatief te geven.

Twee vragen zijn nu nog van belang om te beantwoorden. Ten eerste: hoe hangt een affectieve reorganisatie van een waarderingssysteem samen met een inhoudelijke herneming, met het opnemen van nieuwe waardegebieden in het waarderingssysteem? Ten tweede: wat betekent het voor de poimeniek dat het affectieve leven gebruikt kan worden om waardenoriëntaties te herzien?

Hoe hangt de affectieve reorganisatie van een waarderingssysteem samen met de mogelijkheid om nieuwe waardegebieden op te nemen? Of zou er wellicht sprake zijn geweest van een verandering in de inhoud van de waardegebieden, indien er een derde zelfonderzoek had plaatsgevonden? Deze twee vragen zijn belangrijk voor het bepalen van de status van het veranderingspatroon. Het beantwoorden van deze vraag is moeilijk omdat er in mijn onderzoek geen groep is geweest waarin drie zelfonderzoeken zijn uitgevoerd. Een vergelijking is dus onmogelijk. Bij het beantwoorden van deze vraag moet ik inhaken op een ander onderzoek waarbij dit wél het geval is geweest. Gerritsen heeft zo'n onderzoek gedaan op het gebied van religieuze communicatie<sup>144</sup>. Hij heeft de zelfconfrontatiemethode toegepast bij deelnemers aan een gebedspracticum<sup>145</sup>. In het kader daarvan heeft hij drie zelfonderzoeken afgenomen, waarbij het gebedspracticum een plaats kreeg in de periode tussen de eerste twee zelfonderzoeken.

Tabel 5.2. Verloop van het zelfonderzoek 'Religieuze Ontwikkeling'



In de drie zelfonderzoeken werden waardegebieden van verschillende inhoud opgenomen in het waarderingssysteem. Wat betreft het hernemen van waardegebieden ontdekte Gerritsen het volgende: voorafgaande aan een inhoudelijke herneming van waardegebieden vindt eerst een affectieve herwaardering van waardegebieden plaats. In het tweede zelfonderzoek is niet zozeer

144. A.J. Gerritsen, *Religieuze ontwikkeling. Godsdienstpsychologisch onderzoek met behulp van de zelfconfrontatiemethode bij deelnemers aan een gebedspracticum*, Lisse, 1984.

145. Dit onderzoek is zo belangrijk omdat het gebruik maakt van de ZKM als interactie- én als meetinstrument binnen het kader van religieuze communicatie. Daarmee sluit het aan bij deze studie betreffende de religieuze communicatie over schuld.

sprake van een herformuleren van waardegebieden, maar vindt wel de grootste ontwikkeling plaats in de affectscore op de waardegebieden. In het derde zelfonderzoek is sprake van een herformulering van waardegebieden, en vindt er in vergelijking met het tweede zelfonderzoek minder een affectieve heroriëntatie plaats. Volgens Gerritsen is deze indeling van het veranderingsproces (éerst een affectieve herwaardering, daarna een inhoudelijk herneming van waardegebieden) kenmerkend voor de manier waarop mensen over het algemeen hun opvattingen wijzigen<sup>146</sup>. Wanneer ik dit nu betrek op de manier waarop het proces in het voorliggende onderzoek verlopen is, dan kan ik stellen dat een inhoudelijke herneming van waardegebieden niet heeft plaatsgevonden bij het tweede onderzoek, maar dat er wel sprake is geweest van een verandering in de affecten en in de ordening van het waarderingssysteem. Vanuit het onderzoek van Gerritsen kunnen die affect-verandering en die verandering in de ordening van het waarderingssysteem nu gewaardeerd worden als zaken die vooraf gaan aan een verandering in de inhoud van de waardegebieden. Of bij een derde zelfonderzoek die inhoud ook daadwerkelijk hernomen zou zijn kan ik hier niet vaststellen omdat in de door mij ontworpen methode geen derde zelfonderzoek is opgenomen.

Wat betekent het nu dat mensen kunnen komen tot een reorganisatie van hun waardenoriëntaties door aan hun gevoelsleven het initiatief te geven? Aan de hand van het empirisch materiaal is nauwkeurig vastgesteld hoe het proces van ontdekken verloopt dat zich bij beide gespreksgroepen heeft afgespeeld in de betekenisverlening aan schuld. Dat het gevoelsleven hierin zo'n belangrijke rol kan spelen is ook van belang voor de poimeniek.

Wanneer we de inzichten van Gerritsen en het empirisch materiaal verder met elkaar in verband brengen dan dringt zich de gedachte op dat, als het gaat om het hernemen van percepties en opvattingen, het gevoel een fijn instrument is dat de cognitie kan voorafschaduwen. Er is in deze onderzoeken sprake van een affectieve heroriëntatie, die als reactie op dat wat getoond, aangeboden wordt, voorafgaat aan de cognitieve heroriëntatie. Bij het onderzoek van Gerritsen staat de indeling van het onderzoek in drie zelfonderzoeken centraal, en de betekenis die de herneming van waardegebieden in deze perioden krijgt. In mijn onderzoek over schuld staat de flexibiliteit van het waarderingssysteem centraal en de betekenis die de herneming van waardegebieden vandaaruit krijgt. Door de flexibiliteit van het waarderingssysteem te beschouwen als voorwaarde voor een inhoudelijke herneming van de waardegebieden, wordt aannemelijk gemaakt dat in het ontdekkingsproces een specifieke inhoudelijke herneming van waardegebieden een voorafgaande specifieke affectieve herstructurering nodig heeft. Uit de affectieve herstructurering kan in zekere zin een voorspelling gemaakt worden van de

146. A.J. Gerritsen, *Religieuze ontwikkeling*, Lisse 1984, Hoofdstuk 7,



richting waarin de waardegebieden hernomen zullen worden. Deze affectieve herstructurering is in dit opzicht ook tegelijkertijd een 'voorafschaduwning'. De marges waarbinnen die veranderingen zich kunnen afspelen worden eerst affectief afgepaald, en dit affectieve interpretatieproces zorgt ervoor dat er een herneming van waardegebieden kan plaatsvinden.

Wat betreft het proces van ontdekken is het daarom belangrijk dat in het pastoraat ruim aandacht besteed wordt aan het gevoelsleven van mensen. In het ontdekkingsproces van mensen heeft het gevoelspotentieel vaak het initiatief. Daarom is het belangrijk om dat potentieel te benaderen als bron, als iets dat de mogelijkheid geeft tot verandering, vooral waar het gaat om de interpretatie van existentiële thema's (waarvan schuld een duidelijk voorbeeld is). Gerritsen stelt daarover "... dat de affectieve zijde van het waardegebied veel directer reageert op ingrijpende situaties dan de inhoud van het waardegebied. De inhoudelijke integratie van dergelijke situaties kost veel meer tijd dan de affectieve reactie. Deze uitkomst zou weleens belangrijke implicaties kunnen hebben voor de evaluatie van trainingen. Een hypothese van algemeen psychologische betekenis zou in het kort als volgt kunnen luiden: de fasering van verandering is verschillend: inhoudelijke veranderingen zijn de doorwerking in de tijd van affectieve veranderingen".<sup>147</sup> Het affectieve is dus primair in reactie op de dingen waarmee men wordt geconfronteerd. De empirische procesbeschrijving van mijn onderzoek vormt een ondersteuning van deze gedachte.

### **3.2. Groepsgesprekken kunnen relationaliteit bevorderen en verhinderen**

De keuze voor een groepssetting bij de uitvoering van het communicatief zelfonderzoek was ingegeven door de gedachte dat religieuze communicatie over schuld een intrinsiek relationeel gebeuren is. Ik heb in hoofdstuk 3 gesteld dat in het ter sprake komen van de religieuze betekenis van schuld zich uitdrukkelijk de menselijke relationaliteit thematiseert. De vraag is nu: hoe heeft het relationele gestalte gekregen bij de groepsgewijze uitvoering van het communicatief zelfonderzoek over schuld, hoe is dat zichtbaar geworden in de waarderingssystemen der deelnemers? Vervolgens: wat is de betekenis van die verschijningsvorm van relationaliteit? Deze twee vragen wil ik in deze subparagraaf beantwoorden. Eerst ga ik in op de indicaties voor het ontstaan van eventuele relationaliteit in de gespreksgroepen, zoals die te vinden zijn in het empirische materiaal. Vervolgens wil ik ingaan op de betekenis van die bevindingen voor de poimeniek.

147. A.J. Gerritsen, *Religieuze ontwikkeling*, Lisse 1984, Hoofdstuk 7, paragraaf 4.3.

Duidelijk is geworden dat de groepsgesprekken over schuld bij de afzonderlijk groepen gekenmerkt werden door een eigen dynamiek. Hoewel vooraf niet was vastgesteld dat er zich groepsspecifieke patronen zouden voordoen, zijn deze duidelijk toch ontstaan, en wel op zo'n wijze dat een procesbeschrijving per groep voor de hand lag.

Bij groep A was er in de ordening van de waarderingssystemen van alle deelnemers sprake van een gedifferentieerde hiërarchie van waardegebieden. Bovendien was de hiërarchie van waardegebieden op zich bij alle deelnemers sterk overeenkomstig. Gedurende het proces van de groepsgesprekken is deze tendens nog toegenomen. Dezelfde gevoelsscores komen bij bepaalde waardegebieden als kenmerkend verschijnsel bij de leden van deze groep voor, en deze tendens wordt nog versterkt gedurende het verloop van de groepsgesprekken.

Bij groep B viel op dat er bij alle deelnemers sprake was van een ambivalente affectieve waardering van de waardegebieden, en van een ondoorzichtige ordening van de waarderingssystemen. Specifieke waardegebieden zijn gedurende de groepsgesprekken gestegen in de betrokkenheidshiërarchie en andere waardegebieden zijn in die hiërarchie gedaald. Ook hier gaat het om een verschijnsel dat bij vrijwel alle deelnemers van deze groep zichtbaar was. De deelnemers van deze gespreksgroep hebben allen moeite gehad met het formuleren van een prospectief validatiegebied. Bij bijna alle deelnemers van deze groep is het gevoel met betrekking tot aspecten van schuld aanmerkelijk positiever geworden gedurende groepsgesprekken.

Ik heb nu vastgesteld dat er bij beide groepen sprake is geweest van een sterke gezamenlijkheid. Bepaalde patronen doen zich als algemeen verschijnsel voor bij de groepen. Maar is dit nu ook te benoemen als relationaliteit? Bij beide gespreksgroepen zijn er patronen in de waarderingssystemen die voor de groep kenmerkend zijn. De overeenkomsten bij leden van een groep zijn in de waarderingssystemen vaak gedetailleerd zichtbaar. Duidelijk is dat de groepssetting waarin het communicatief zelfonderzoek plaats heeft gehad, onmiskenbaar gevolgen heeft voor de religieuze betekenisverlening aan schuld. Tevens kan echter worden vastgesteld dat deze groepssetting niet noodzakelijkerwijze resulteerde in een groeiende relationaliteit in de omgang met schuld. In paragraaf 2.2. van dit hoofdstuk is duidelijk geworden hoe de beide groepen daarin uiteen konden lopen. Bij groep A wordt de gezamenlijkheid voor een belangrijk deel bepaald door het feit dat één van de groepsleden gedurende de groepsgesprekken min of meer centraal is komen te staan. Dit gebeuren heeft bij de deelnemers van deze groep de motieven 'meevoelen' en 'herkennen' in het leven geroepen. Zij hebben tijdens de groepsgesprekken elkaars worstelingen en ervaringen met schuld leren kennen. De ervaring dat ook andere mensen kampen met schuldgevoelens heeft een gevoel van onderlinge verbondenheid teweeg gebracht. Bij groep B wordt de gezamenlijkheid voor een belangrijk deel bepaald door het feit dat



men moeite heeft met het communicatief zelfonderzoek. Deze tendens is zo algemeen zichtbaar dat te veronderstellen valt dat de deelnemers elkaar hierin zelfs negatief beïnvloed hebben. Deze negatieve beïnvloeding neemt dan tijdens de verdere groepsgesprekken wat af. Er is echter geen echte verandering in de waarderingssystemen waar te nemen. Het achterwege blijven van deze substantiële verandering kenmerkt vervolgens ook de gehele groep. Wanneer de beide groepen zo naast elkaar gezet worden, dan wordt duidelijk dat de gezamenlijkheid bij groep A wél verwijst naar relationaliteit, terwijl de gezamenlijkheid bij groep B hier niet naar verwijst. Klaarblijkelijk is het niet zo dat met een groepssetting die relationaliteit zonder meer afdwingbaar is.

Wat is nu de betekenis van deze ontdekking voor de poimeniek? De gedachte dat groepsgesprekken relationaliteit zowel kunnen bevorderen als verhinderen, is voor een psycholoog niet nieuw, maar voor een theoloog soms wel. De implicatie van deze gedachte is dat waar er meerdere mensen tegelijkertijd aanwezig zijn, niet altijd ook sprake is van een gemeenschap. Ik heb gezien dat een gezamenlijk patroon zichtbaar was in de waarderingssystemen van de deelnemers aan de groepsgesprekken. Maar deze gezamenlijkheid is niet zonder meer te benoemen als 'relationaliteit'. Dit zegt ook iets over de waarde die een doelstelling van een methode voor een pastoraal groepsgesprek bezit. Met de keuze voor groepspastoraat is men er nog niet automatisch zeker van dat een relationele omgang met schuld bij de deelnemers tot stand komt. Bij gespreksgroep A is duidelijk geworden hoeveel ongrijpbare factoren een rol spelen in het tot stand komen van zo'n relationele omgang. Bijna toevallig, op het moment van het voeren van het groepsgesprek, is er iemand in de groep aanwezig die worstelt met een schuldprobleem. Daarbij gaat het om iemand met wie de andere groepsleden zich verbonden weten. Ook gaat het daarbij om iemand die op het moment dat de groepsgesprekken plaatsvinden in een beslissende fase zit waar het de schuldgevoelens en de ontwikkeling van het schuldprobleem betreft. De houding van de leden van de gespreksgroep is van dien aard dat zij in staat zijn om zich te verplaatsen in de problemen van deze persoon en de inzichten die hieruit worden opgedaan vervolgens op zichzelf kunnen terugkoppelen. Daarmee is het tegelijkertijd voor hen mogelijk om een sfeer van relationaliteit op te bouwen en te bewaren, ondanks het feit dat er vooral één persoon in de groepsgesprekken centraal is komen te staan.

De dynamiek die ontstaat in beide groepen komt uit het empirisch materiaal als dermate specifiek naar voren, dat vastgesteld moet worden dat de omstandigheden waarin het succesvolle gesprek van groep A plaatsvond, niet zonder meer te kopiëren zijn met het oog op een volgende uitvoering van een communicatief zelfonderzoek over schuld. Ook al is de grootte van de groep niet meer dan zes personen, ook al is er meer ruimte en tijd voor ieder individueel lid in het groepsgesprek, ook al kennen de groepsleden elkaar



goed zodat de gesprekken over ècht persoonlijke dingen kunnen gaan, dan toch lijkt het mij toe dat men er niet van verzekerd is dat de relationele sfeer ontstaat waardoor de deelnemers elkaars spiegel kunnen zijn waar het de omgang met schuld betreft.

Dit feit levert het volgende evaluatieve inzicht op waarin de betekenis van dit gebeuren voor de poimeniek wordt aangegeven. De status van een doelstelling die mikt op het tot stand komen van een relationaliteit in het kader van het groepspastoraat, moet met bescheidenheid beoordeeld worden. Gezamenlijkheid is eerder afdwingbaar dan relationaliteit. Echte relationaliteit komt nooit zonder meer en vanzelfsprekend tot stand. Dat wil zeggen dat een communicatief zelfonderzoek vooral is gericht op het creëren van een plek, van een ruimte waarin zulke relationaliteit kan ontstaan, waarin omkeer, religieuze betekenisverlening aan schuld kan opkomen, en waarin verzoening gevonden kan worden. Een communicatief zelfonderzoek over schuld kan op een bepaald moment de voorwaarde vormen voor het ontstaan of vlottrekken van zulke betekenisverlening, ze kan deze zaken echter niet veroorzaken. In dit opzicht maakt ook de concrete doelstelling onderdeel uit van het communicatief zelfonderzoek. Zij is voorwaardescheppend ten opzichte van de religieuze betekenisverlening aan schuld, maar er blijft een zekere afstand bestaan tussen die doelstelling en het daadwerkelijk opkomen van die relationele, religieuze betekenisverlening.

### **3.3. Voor het tot stand komen van verzoening kan het noodzakelijk zijn om een blijvende spanning te accepteren tussen de betekenis van schuld voor de mens en hetgeen vanuit God mogelijk is**

De inhoud van het communicatief zelfonderzoek werd voor een belangrijk deel gevormd door de in het derde hoofdstuk ontworpen typologie van uitspraken over de religieuze betekenis van schuld. De vraag die nu in zicht komt is: hoe zijn de godsbeelden en mensbeelden bij de deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek veranderd? Deze vraag richt zich allereerst op de keuzen van de deelnemers met betrekking tot uitspraken uit de typologie. Vervolgens is de vraag belangrijk: Welke betekenis heeft dit gegeven voor de poimeniek?

De manier waarop de deelnemers aan de groepsgesprekken de werkschriften hebben ingevuld, de dingen die ze hebben gezegd en de ontwikkeling die ze hebben doorgemaakt, doet vermoeden dat hun godsbeeld een belangrijke waarde heeft voor hun omgang met schuld en de mogelijkheden die er daarin bestaan, en omgekeerd dat hun schuldervaringen invloed uitoefenen op hun denken over God. Wat voor concrete gestalte neemt de wisselwerking tussen godsbeeld en betekenisverlening aan schuld aan bij de deelnemers aan deze gesprekken? Duidelijk is geworden dat de keuze van



uitspraken waarmee men instemt bij de beide gespreksgroepen van dit onderzoek gericht is op visies afkomstig uit het meest geïntegreerde model van betekenisverlening dat in het communicatief zelfonderzoek is aangeboden: het communicatiemodel. Wanneer dit model inderdaad het meest ontwikkelde model is dan geeft dit weer dat in beide gespreksgroepen (zowel A als B) bij aanvang reeds een hogere mate aan kennis en inzicht omtrent de religieuze dimensies van het schuldthema tegenwoordig was. Het communicatiemodel blijkt echter geen gefixeerd geheel van uitspraken te vormen.

Bij gespreksgroep B is er voor het overgrote deel sprake van het samengaan van de uitspraak 'Schuld is een worsteling met onszelf en de wereld om ons heen tegelijkertijd' met 'God is nabij en veraf tegelijkertijd'. Deze tendens wordt duidelijk zichtbaar in het verloop van het groepsgesprek. De affectieve score op deze waardegebieden wijst erop dat deze waardegebieden op een van elkaar te onderscheiden wijze ervaren worden. Het aangeboden waardegebied over de betekenis van schuld kent over het algemeen een licht negatieve kwaliteit, terwijl het aangeboden waardegebied over de betekenis van God ten aanzien van schuldsituaties een duidelijk positieve kwaliteit heeft. Dit ervaringsonderscheid is in mindere mate aanwezig met betrekking tot de zelfgeformuleerde waardegebieden op dit punt. Zowel op het zelfgeformuleerde waardegebied over schuld als op het zelfgeformuleerde waardegebied over de betekenis van God met betrekking tot schuld wordt een licht negatieve kwaliteit van het ervaren gescoord. De religieuze betekenisverlening aan schuld in deze gespreksgroep is duidelijk iets dat bij hen slechts zeer ten dele positieve gevoelens kan oproepen<sup>148</sup>.

Bij de gespreksgroep A is de religieuze betekenisverlening zoals gezegd, in het teken komen te staan van een groeiende relationaliteit binnen de groep naar aanleiding van de schuldervaring van één der groepsleden. Bij deze gespreksgroep vindt er wat betreft het aangeboden waardegebied de volgende keuze plaats. Voor het waardegebied over de betekenis van schuld wordt gekozen voor 'Schuld is een worsteling met onszelf en de wereld om ons heen tegelijkertijd'. Voor het waardegebied over de betekenis van God met betrekking tot schuld wordt gekozen voor de uitspraak: 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'. Het waardegebied over schuld krijgt een licht negatieve gevoelsscore. Het aangeboden waardegebied over God kent een sterk positieve gevoelsscore. Dit onderscheid in score wordt in nog sterkere mate vertoond op de zelfgeformuleerde waardegebieden. Daar is de gevoelsscore op het zelfgeformuleerde waardegebied over de betekenis

148. In dit verband is er nog een opmerking te maken: een gedeelte van de gespreksgroep (3 personen) geeft aan dat God niets met schuld te maken heeft. Voor twee personen gaat deze uitspraak gepaard met negatieve gevoelens. Één persoon geeft aan niet in God te geloven. Voor deze persoon is het vervolgens onmogelijk om te komen tot een affectieve score op dit waardegebied.



van schuld in vergelijking negatiever, terwijl de gevoelsscore op het zelfgeformuleerde waardegebied over de betekenis van God nog veel positiever is. Ook de inhoud van deze zelfgeschreven waardegebieden geeft een sterk onderscheid aan. Daarin betekent schuld vooral een blokkering van relaties van de mens met zichzelf en met anderen. God draagt daartegenover een sterk positieve betekenis ten opzichte van schuld. God is degene die de mens met zichzelf verzoent en de relaties met andere mensen mogelijk maakt. Dit onderscheid in affectieve beoordeling van beide soorten waardegebieden, over schuld en over de betekenis van God ten aanzien van schuld, blijft in deze groep gedurende het groepsgesprek sterk bestaan.

Wat is de betekenis van dit gegeven voor de poimeniek? In hoofdstuk 3 is de theologische typologie van uitspraken over schuld ontwikkeld. Zij zijn als aangeboden waardegebieden in het communicatief zelfonderzoek opgenomen en staan ten dienste van het groepsgesprek, ten dienste van de religieuze communicatie. De innerlijke logica van de typologie gaf in eerste instantie aan dat de uitspraken paarsgewijs bij elkaar horen. Wat betreft het communicatiemodel betekent dit, dat de uitspraak 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' behoort bij 'God is nabij en veraf tegelijkertijd' en dat 'Schuld verwijst naar het feit dat ik niet gelukkig kan zijn zolang er nog mensen zijn die lijden' behoort bij 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'. Bij groep B wordt dit beeld inderdaad gevolgd. Bij groep A echter is er sprake van een opmerkelijk keuzepatroon. Gedurende de groepsgesprekken gaat een aantal mensen van deze groep de uitspraak 'Schuld is een worsteling met onszelf en met de wereld om ons heen tegelijkertijd' combineren met 'In ons lijden is God in ons innerlijk voelbaar als solidariteit'. De affectscores, de correlaties, en de plaats van deze waardegebieden in de structuur van het waarderingsysteem geven aan dat juist deze combinatie voor die mensen vruchtbaar is. In waarderings theoretische termen kan dit zó worden uitgedrukt: het opnemen van een waardegebied over god in een waarderingsysteem kan voor gelovige mensen ten dienste staan van de flexibiliteit van dat waarderingsysteem. Daarmee wordt dan voorkomen dat het waardegebied over de betekenis van schuld het systeem gaat overheersen, óf dat dit waardegebied gedissocieerd, buiten het systeem gesloten wordt. In termen van pastoraat en zingeving: door de negatieve betekenis van schuld en de positieve betekenis van God met betrekking tot schuld te benadrukken, kan er een spanningsveld ontstaan tussen de concrete ervaring van tekortschieten en de mogelijkheid die vanuit God ontstaat voor verzoening. Het denken over God kan hier een rol vervullen ten aanzien van het niet opgesloten zitten in een (schuld)situatie. God kan de betekenis krijgen van een appél dat de rauwheid, de worsteling van een schuldsituatie niet ontkend mag worden, maar dat daarmee nog niet alles gezegd is. Door het ervaringsonderscheid tussen God en schuldsituatie ontstaat er een blijvende spanning tussen beide, een spanning die misschien



essentieel is voor zingeving en verzoening. Met dit onderscheid wordt het in principe zo dat een schuldsituatie de mens nooit insluit. Van het spanningsveld gaat het voortdurende appel uit, weg te geraken van de schuld. Misschien is dat spanningsveld wel essentieel voor religieuze betekenisverlening aan schuld, daarmee bedoel ik een betekenisverlening waarin een zin gegeven wordt aan schuld, waarin tegenover de schuldsituatie een 'verder' wordt aangegeven, een verdergelegen alternatief, dat door en met die schuldsituatie open blijft staan en beschikbaar is: de mogelijkheid van verzoening.

Het hermeneutische begrip 'omkeer' heb ik nu aan de hand van het empirische materiaal naar drie aspecten geëvalueerd. In hoofdstuk drie heb ik gesteld dat omkeer een relationeel proces is van een omslag in de religieuze betekenisverlening aan schuld. Ik wil daar nu resumerend vanuit de evaluatie van deze derde paragraaf op terugkomen.

Allereerst is omkeer naar voren gekomen als een communicatief *proces* waarin geleidelijkaan de menselijke verhouding ten opzichte van schuld verandert. In dat proces zijn de activiteiten van 'tonen' en 'ontdekken' belangrijk. Wat betreft het proces van tonen is zichtbaar geworden hoe waardevol het is voor het pastoraat wanneer daarin religieuze inhouden, beelden en symbolen worden aangeboden die open en onderzoekbaar zijn. Wat betreft het proces van 'ontdekken' heeft het gevoelsleven van mensen zich laten kennen als bron van mogelijkheden. Duidelijk is geworden hoe het gevoelsleven impliciet het voortouw kan nemen in deze verandering, als voorafschaduw van een expliciete verandering. Een verandering van opvatting vormt klaarblijkelijk de opbrengst van een veel langduriger proces waarin het menselijk gevoelsleven een beslissende rol speelt. Deze ontwikkeling in het gevoelsleven kan er voorts op uitlopen dat een uitspraak over de religieuze betekenis van schuld waarmee men in contact komt, in de loop der tijd ook een gevoelde (een ervarings-)werkelijkheid wordt.

Vervolgens is omkeer naar voren gekomen als een *relationele* activiteit. De relationele lading ontstaat echter in groepen niet automatisch en afdwingbaar. Het samenzijn met andere mensen kan ervoor zorgen dat er een zekere gezamenlijkheid ontstaat. Waar meerdere mensen tegelijkertijd in een ruimte aanwezig zijn is nog niet altijd sprake van gemeenschap. Een theoloog moet dus in dit opzicht voorzichtig zijn in het bestempelen van een groep mensen als 'gemeenschap'. Relationaliteit is een verschijnsel dat verder gaat dan gezamenlijkheid, en dat niet noodzakelijkerwijze uit gezamenlijkheid voortvloeit. Relationaliteit is iets waaraan gewerkt moet worden, maar ook iets dat spontaan kan ontstaan. Zichtbaar is geworden dat het in zekere zin steeds om iets ongrijpbaars gaat.

Tenslotte is uit het empirisch materiaal naar boven gekomen hoe omkeer als een *omslag in de religieuze betekenisverlening* aan schuld kan ontstaan. De religieuze betekenisverlening aan schuld ligt niet vast. In het tweede

hoofdstuk heb ik gezien hoe dynamisch ze kan zijn. Gedurende de religieuze betekenisverlening kan het accent op de wezenlijke elementen van schuld verschuiven. Waar aanvankelijk de relatiebreuk tussen mens en God centraal staat, kan de aandacht later verschuiven naar het aspect van verzoening. Bij een aantal mensen uit de gespreksgroepen is zo'n verschuiving tot stand gekomen. Daarbij werd zichtbaar dat hiervoor een zinvolle verhouding met de schuldsituatie moet ontstaan. Voor deze mensen is het onderscheid tussen het ervaren van God en het ervaren van schuld essentieel. Vanuit dit ervaringsonderscheid wordt de situatie doorbroken waarin de mens opgesloten wordt door de schuldsituatie. Daartegenover ontstaan de voortdurende mogelijkheden om weg te komen van de schuldsituatie. Voor een zin- en betekenisvolle verhouding met de schuldsituatie en voor een verzoenende houding van God tot de mens is zo'n ervaringsonderscheid essentieel.

Zo heeft zich een specifieke gestalte van het omkeringsproces kunnen profileren. Uit het procesonderzoek is deze gestalte naar voren gekomen, voor een deel als iets unieks, gebonden aan deze specifieke gespreksgroepen, voor een deel als iets dat meer algemeen van aard is en dat wijst op meer universele wetmatigheden. In ieder geval heeft het omkeringsproces zich hier laten zien als een gecompliceerd proces, dat vele gestalten kent, en dat zelfs daar aanwezig kan zijn waar het zich niet zichtbaar heeft gemanifesteerd. Dan is het voelbaar als noodzaak voor de toekomst, en als hoop op verandering.



## LITERATUUR

- Batson, C.D., Ventis, W.L., *The Religious Experience*, New York/Oxford, 1982.
- Beers, P., De psychoanalytische methode van Freud, in: Freud, S., *Sigmund Freud*, Nederlandse Editie, *Klinische Beschouwingen*, 4, Meppel, 1992.
- Berger, H., *Vragen naar zin*, Tilburg, 1986.
- Capps, D., *Reframing. A new Method in Pastoral Care*, Minneapolis, 1990.
- Cole, M., *Jehova's Witnesses*, Londen, 1956.
- Corte, E. de, *Onderwijsdoelstellingen*, Leuven, 1973.
- Daly, M., Women and the Catholic Church, in: R. Morgan (red.), *Sisterhood is powerfull*, New York, 1970.
- Daly, M., *Voorbij God de Vader*, Amersfoort, 1983.
- Delumeau, J., *Einde van het christendom?*, Hilversum, 1978.
- Delumeau, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en occident (XIIe-XVIIIe siècles)*, Parijs, 1983.
- Drewermann, E., Angst und Schuld, in: *Psychoanalyse und Moraltheologie*, 1, Mainz, 1982.
- Duintjer, O., Verhoeven, C. e.a., *Maken en breken*, Kampen, 1988.
- Charon, J., *Symbolic Interactionism, an introduction, an Interpretation, an Integration*, New Jersey, 1985.
- Ebertz, M. N., "Ich habe bloß meinen Hund" oder: Was bleibt ist Schuld, in *Diakonia*, 27 (1996) 2.
- Erikson, E., *De jonge Luther. Een psychoanalytisch en historisch onderzoek*, Amsterdam, 1967.
- Fine, R., *A History of Psychoanalysis*, New York, 1979.
- Firet, J., *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*, Kampen, 1968.
- Fortin-Melkevik, De methodes in de theologie -het interdisciplinaire denken in de theologie, in: *Concilium*, 30 (1994) nr 6 112-115.
- Fowler, J.W., *Stages of Faith. The psychology of human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, 1981.
- Fraling, B., *Geistliche Erfahrungen machen*, Würzburg, 1992.
- Freud, S., Ängste und Trieben, uit: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, Frankfurt am Main, 1969.
- Freud, S., Allgemeine Neurosenlehre, uit: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, Frankfurt am Main, 1969.
- Freud, S., Der Übertragung, uit: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, Frankfurt am Main, 1969.
- Freud, S., 32e Vorlesung, uit: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, Frankfurt am Main, 1969.
- Freud, S., Psychopathologie van het dagelijks leven, uit: *Sigmund Freud Nederlandse Editie. Psychoanalytische Duiding*, 1, Meppel, 1984.
- Freud, S., Aan gene zijde van het lustprincipe, uit: *Freud, Psychoanalytische Theorie*, 1, Meppel/Amsterdam, 1985.

- Freud, S., Formuleringsen over de twee principes van het psychisch gebeuren, uit: *Freud, Psychoanalytische Theorie*, 1, Meppel/Amsterdam, 1985.
- Freud, S., Het masochisme als economisch probleem, uit: *Freud, Psychoanalytische Theorie*, 3, Meppel/Amsterdam, 1985.
- Freud, S., Het Ik en het Es, uit: *Freud, Psychoanalytische Theorie*, 3, Meppel/Amsterdam, 1985.
- Freud, S., Ter introductie van het narcisme, uit: *Freud, Psychoanalytische Theorie*, 1, Meppel/Amsterdam, 1985.
- Freud, S., Adviezen voor de arts bij de psychoanalytische behandeling, uit: *Sigmund Freud, Nederlandse Editie, Klinische Beschouwingen*, 4, Meppel, 1992.
- Freud, S., Dynamiek van de overdracht, uit: *Sigmund Freud, Nederlandse Editie, Klinische Beschouwingen*, 4, Meppel, 1992.
- Gay, P., *Freud. A Life for Our Time*, Londen, 1988.
- Gerritsen, A., *Religieuze ontwikkeling. Godsdienstpsychologisch onderzoek met behulp van de zelfconfrontatiemethode bij deelnemers aan een gebedspracticum*, Lisse, 1984.
- Görres, A., Rahner, K., *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg/Basel/Wenen, 1982.
- Grey, M., *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition*, Londen, 1989.
- Grün, A., *Sich ändern lernen*, Würzburg, 1992.
- Grun, A., *Verwandlung. Eine vergessene Dimension geistliches Leben*, Mainz, 1993.
- Haarsma, F., *Kandelaar en korenmaat*, Kampen, 1991.
- Heggen, F., *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*, Hilversum, 1988.
- Heitink, G., *Practische Theologie. Geschiedenis-theorie-handelingsvelden*, Kampen, 1993.
- Henke, *Seelsorge und Lebenswelt. Auf den Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen*, Würzburg, 1994, 26-43.
- Hermans, H.J.M., Verstraeten, D., *Zelfonderzoek. Waarderingen van mensen in diverse toepassingsvelden*, Deventer, 1980.
- Hermans, H.J.M., *Persoonlijkheid en waardering*, dl 1, 2 en 3, Lisse, 1981.
- Hermans, H.J.M., *De grondmotieven van het menselijk bestaan*, Lisse, 1984.
- Hermans, H.J.M., *Het verdeelde gemoed. Over de grondmotieven in ons dagelijks leven*, Baarn, 1986.
- Hermans, H.J.M., Het meerstemmige zelf. De verklanking van de psyche, in: Hermans, H.J.M. (red.), *De echo van het ego. Over het meerstemmig zelf*, Baarn, 1995.
- Iersel, F. van, Vergeving van oorlogsmisdaden in praktisch-theologisch perspectief, in: Iersel, F. van (red.), *Religie, Geweld, Verzoening*, Baarn, 1995.
- Johannes Paulus II, *Verzoening en bekering*, Roermond, 1985.
- Jülicher, J., *Zoals ook wij vergeven. Vergeving van zonden na Vaticanum II*, doctoraalscriptie dogmatiek, Tilburg, 1991.
- Knippenberg, M. van, *Dood en religie*, Kampen, 1987.
- Knippenberg, M. van, *Grenzen. Werkplaats van pastoraaltheologen*, Kampen, 1989.
- Krikilion, W., De theologie van Jacques Pohier: tussen contingentie en transcendentie, in: *Tijdschrift voor theologie*, 32 (1992) 388-407.



- Laarhoven, J. Van, Een geschiedenis van de biechtvader, in: *Tijdschrift voor Theologie* 7 (1967) 375-422.
- Lang, A., *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München, 1925.
- Lang, A., Loci Theologici, in: *Lexicon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, 6 (1961) 1110-1112.
- Lemaire, T., *Over de waarde van culturen*, Baarn, 1976.
- Lemke, *Seelsorgerliche Gesprächsführung. Gespräche über Glauben, Schuld und Leiden*, Stuttgart/Berlijn/Bonn, 1992.
- Logister, W., Maas, F., Schreurs, N., Witte, H., Eschatologie in beweging. Leven en dood in het perspectief van de christelijke hoop, in: Logister, W., Merks, K.-W., Vossen, H., Witte, H. (red), *Twintig jaar ontwikkelingen in de theologie. Tendensen en perspectieven*, Kampen, 1987.
- Logister, W., De vraag naar zin in theologisch perspectief, in: Vedder, B., Jacobs, J., Knippenberg, M. van, Schreurs, N., Weren, W. (red), *Zin tussen vraag en aanbod*, Tilburg, 1992.
- Loo, R. van der, *Verheldering van loopbaanperspectief*, Lisse, 1992.
- Matti, A., *Elkaar nabij. Pastor en groepspastoraat*, Kampen, 1990.
- Metz, J.-B., *Theologie over de wereld*, Brugge, 1970.
- Metz, J.-B., *Erlösung und Emancipation*, Freiburg, 1973.
- Metz, J.-B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1980.
- Mooren, J., *Geestelijke verzorging en psychotherapie*, Baarn, 1989.
- Nationale Raad voor de Liturgie, *Orde van dienst voor boete en verzoening*, Hilversum, 1976.
- Oser, F., Gmünden, P., *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich, 1984.
- Pas, P., *Heeft de biecht nog toekomst?*, Leuven, 1983.
- Peerlink, F., *Rudolf Bultmann als Prediger. Verkündigung als Vollzug seiner Theologie*, Hamburg/Bergstedt, 1970.
- Penton, M., *Apocalypse Delayed*, Toronto/Buffalo/Londen, 1982.
- Pohier, J., *God in fragmenten*, Hilversum, 1986.
- Pol, W. H. van der, *Gisteren, vandaag, morgen*, Hilversum, 1979.
- Proudfoot, W., *Religious Experience*, Berkeley/Los Angeles/Londen, 1985.
- Radford-Ruether, R., *New Women/New Earth: sexist Ideologies and human Liberation*, New York, 1975.
- Radford-Ruether, R., *Sexism and Godtalk. Toward a feminist Theology*, Boston, 1982.
- Rahner, K., *Kerk der zondaren*, Antwerpen, 1951.
- Rahner, K., Kerygma, in: *Lexicon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, 6 (1961) 122-126.
- Rahner, K., *Experiment Mensch*, Hamburg, 1973.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wenen, 1976.
- Ricoeur, P., *Symbolen van het kwaad*, Rotterdam, 1970.
- Ricoeur, P., *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Baarn, 1991.
- Roth, J., Problems and Progress of Psychology, in: Medcof J., Roth, J., *Approaches to Psychology*, Milton Keynes, 1979.
- Rutherford, *Verzoening*, New York, 1928.

- Sanders, C., Eisinga, L., Van Rappard, J., *Inleiding in de grondslagen van de psychologie*, Deventer, 1976.
- Schilder, A., *Hulpeloos maar schuldig*, Kampen, 1987.
- Schilder, A.; Schipper, A., *Religie in therapie*, Kampen, 1990.
- Schillebeeckx, E., *Jezus. Het verhaal van een levende*, Bloemendaal, 1975.
- Schillebeeckx, E., *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977.
- Schillebeeckx, E., *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn, 1983.
- Schoonenberg, P., *Mysterium Salutis*, Hilversum, 1968.
- Schoonenberg, P., Ons denken naar God, Gods komen tot ons, in: Vosman, F. (red), *Denken naar God toe*, Baarn, 1992.
- Sievernich, M., *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main, 1982.
- Speelman, W.M., Strijards, H., Ten hele gekeerd. De ziekenzalving als therapie en als sacrament, in: *Het jaarboek voor de liturgie*, 10, 1995.
- Tillich, P., *De moed om te zijn*, Utrecht, 1963.
- Tracy, D., De Terugkeer van God in de hedendaagse theologie, in: *Concillium* 30 (1994) nr.6, 43-44.
- Uleyn, A., *Pastorale psychologie en schuldervaring*, Brugge/ Utrecht, 1964.
- Utz, A.-F., Theologie en sociale wetenschap, in: E. Schillebeeckx (red), *Theologisch perspectief*, Hilversum, 1960.
- Ven, J. van der, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Weinheim/Kampen, 1990.
- Ven, J. van der, *Ecclesiologie in context*, Kampen, 1993.
- Vergote, A., *Bekentenis en begeerte in de religie*, Antwerpen/ Amsterdam, 1978.
- Walf, K., *Einführung in das neue katholische Kirchenrecht*, Zürich/ Einsiedeln/Köln, 1984.



## SUMMARY

This study reflects on the problem of guilt. Communication about guilt –especially religious communication– can be extremely difficult. This study was undertaken to find an answer to the question of how we can make a constructive contribution to religious communication about guilt. To this end, I developed a method for pastoral care that is specifically aimed at handling guilt. The purpose of this study is to describe, analyse, and evaluate the process people go through when they are trying to understand the religious meaning of guilt.

Chapter One presents a brief description of the psycho-analytical work of Freud on the subject of guilt.

Freud analysed guilt in a very significant way. He acknowledged explicitly the paradox of guilt as an awareness of self-condemnation and being condemned at the same time. This paradox was of great importance for him and caused him to adopt the notion of a human conscience, a Super-ego. It is the internalised voice of ‘important others’, a voice of which people are partially unaware. This internalised voice makes people do things that are surprising to them. This can take the form of a neurosis.

There are two kinds of neurotic behaviour concerning feelings of guilt, *Self-punishment* and *Repression*. Self-punishment is a neurotic behaviour that involves a constant expression of feelings of unworthiness. Repression is a kind of behaviour caused by a refusal to acknowledge a painful experience of guilt. Both forms of neurotic behaviour are unrealistic ways of handling the situation; they hinder a true exploration of feelings of guilt.

*Working through* the emotional experience of guilt should be aimed at reinforcing the clients’ autonomy. Working through the experience of guilt can only take place when people find their way back from the symptoms of self-punishment or repression to the original experience. Therapeutic treatment can only facilitate this search.

Chapter Two offers a theological exploration. In this chapter, I am searching for a theological answer to the question of how stagnation caused by guilt should be overcome.

The sacrament of penitence and reconciliation is crucial in this exploration. It relates to important christian values where guilt is concerned. There are five elements to structure this sacrament: examination of conscience, repentance, confession, absolution, and satisfaction. Through this sacrament, the penitent can gain three things: attention and awareness,

conversion, and forgiveness and reconciliation. Through the sacrament, one achieves more attention and awareness about the current personal situation and state of life, specifically in relation to important others and in relation to God. Sins tend to isolate; they are a breach in the relationship with others and with God. That is why people cannot achieve forgiveness and reconciliation totally on their own. They need a sign 'from outside'; they need to be touched by someone else, by God. For this to happen, it is important that the inherent touching dimension of the sacrament is acknowledged. This requires *conversion*.

The third chapter offers an insight into the pastoral theological significance of guilt. This chapter is divided into two parts.

The first part describes the goal of a pastoral treatment of guilt. It is important that religious communication includes *working through* as well as *conversion*. Working through can be considered a necessary precondition for conversion. This means that pastoral treatment should pursue both goals.

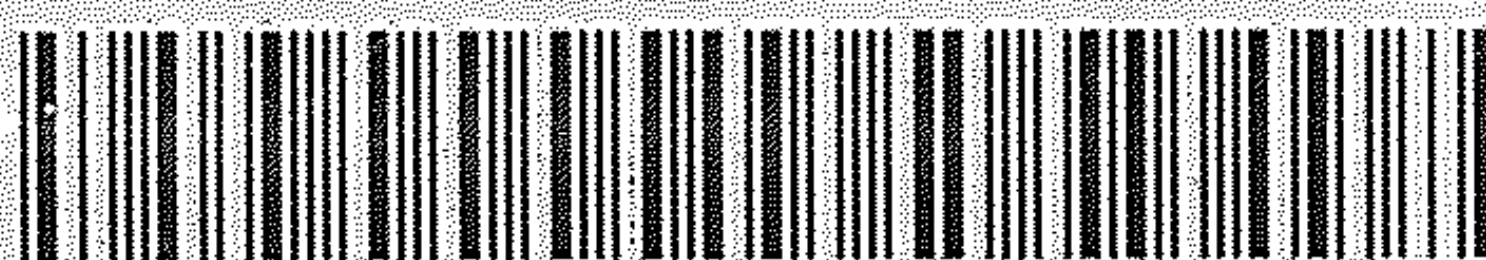
Part two describes a practical contribution to religious communication about guilt. It involves the construction of a method for pastoral group-work according to the goal of pastoral care, as described in part one.

Chapter Four offers an empirical description of the process during the treatment. This chapter is based on the question: Has the religious communication about guilt improved, and has the stagnation been overcome during the treatment? The process of two discussion groups, group A and group B, is described in this chapter. The process undergone by group A can be viewed as a process of conversion; the process of group B can be considered as a process of stagnation.

Chapter Five consists of an evaluation of the empirical research. In this evaluation, two questions are answered. This evaluation shows, that in different circumstances, the treatment produces different results. In principle, it is possible to get good results, to uncover the value of human relationships and the need for personal growth. The empirical exploration made it clear that there were some elements in the treatment that had a remarkable impact on the process of a number of participants. These elements are: a. the presentation of symbols that are open to investigation, b. explicit attention to feelings as a source of self-exploration, c. the group-work setting, enabling the supervisor to stimulate the relational attitude of groupmembers, d. the image of God as something of an ideal; God as personification of the way we would like to handle guilt and of our wish to overcome the struggle with guilt.



Bibliotheek K. U. Brabant

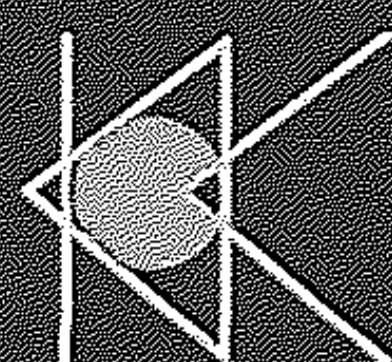


17 000 01503751 9

Schuld is een thema dat gemerkt en ongemerkt een grote rol speelt in onze leefwereld. Veel belangrijke symbolen en rituelen van schuld zijn afkomstig uit het christelijk geloof. De schuldbelijdenis, de biecht, de angst voor de zonde, er zijn vele elementen uit het christelijk geloof die direct of indirect te maken hebben met een schuldbesef.

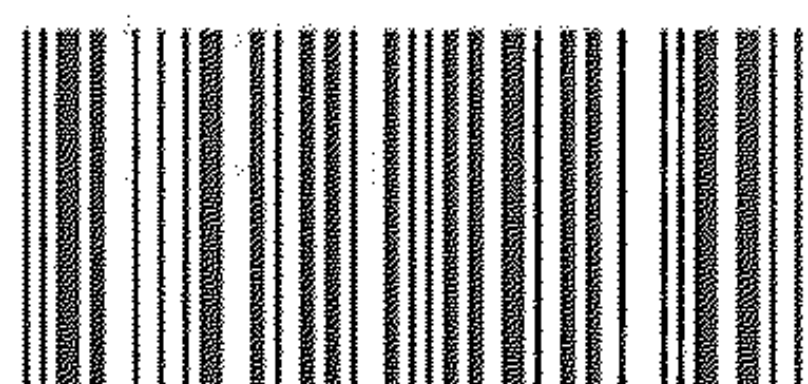
Dit boek gaat in op de ongrijpbaarheid van schuldgevoelens, maar probeert ook een uitzicht te geven op een goede manier om schuldervaringen te verwerken en om het geweten te leren kennen als bron van mogelijkheden. Het is een poimenische studie. In het centrum van de aandacht staan twee pastorale gespreksgroepen die samenkomen rond het thema schuld. Het verloop van de gesprekken, de manier waarop ze voorbereid zijn en de betekenis die het pastoraat hierin kan bieden, vormen de belangrijkste onderwerpen. Op systematische wijze wordt beschreven hoe de betekenis van schuldervaringen kan veranderen en hoe mensen elkaar juist door hun schuldgevoelens kunnen ontmoeten.

Hans Strijards (1960) studeerde theologie aan de Theologische Faculteit Tilburg. Hij was vervolgens van 1991 tot 1995 als promotieonderzoeker aan die faculteit verbonden. Van 1995 tot 1996 was hij als stafmedewerker werkzaam op het Militair Pastoraal Centrum te Huis ter Heide. Aan de Theologische Faculteit Tilburg volgt hij de Praktische Vorming Pastoraat.



uitgeverij kok

ISBN 90 242 9234 4 / NUGI 636



9 789024 292349